UNIVERSITÉ DE FRANCE.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

ÉTUDE HISTORIQUE

SUR

L'ÉVANGILE SELON SAINT JEAN.

LA DIGNITÉ MESSIANIQUE DE JÉSUS.

THÈSE

PRÉSENTÉE

à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg,

ET SOUTENUE PUBLIQUEMENT

le décembre 1865, à heures du soir,

POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE,

PAR

AUGUSTE WABNITZ,

DE RIQUEWIHR (HAUT-RHIN).

STRASBOURG.

TYPOGRAPHIE DE G. SILBERMANN, PLACE SAINT-THOMAS, 3.

1865.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41552708_0015

A LA MÉMOIRE DE MON PÈRE.

A MES BIENFAITEURS

TÉMOIGNAGE DE RECONNAISSANCE ET D'AFFECTION.

A MES AMIS.

A. WABNITZ.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

M. BRUCH ✻, Doyen de la Faculté.

MM. BRUCH ✻,
RICHARD,
REUSS ✻,
SCHMIDT,
COLANI,
LICHTENBERGER,
} Professeurs de la Faculté.

M. BRUCH, Président de la soutenance.

MM. BRUCH,
REUSS,
RICHARD,
} Examinateurs.

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières du candidat.

ÉTUDE HISTORIQUE

SUR

L'ÉVANGILE SELON SAINT JEAN

LA DIGNITÉ MESSIANIQUE DE JÉSUS.

Εἰς τα ἰδια ἠλθεν, καὶ οἱ ἰδιοι αὐτον οὐ παρελαβον (Jean I, 11).

Λεγω γαρ Χριστον διακονον γεγενησθαι περιτομης ὑπερ ἀληθειας, εἰς το βεβαιωσαι τας ἐυαγγελιας τῶν πατερων, τα δε ἐθνη ὑπερ ἐλεους δοξασαι τον Θεον, καθως γεγραπται.

(Rom. XV, 8-9).

Parmi les questions soulevées dans les derniers temps sur la personne de Jésus, il n'en est aucune qui offre un si vif intérêt, qui soit d'une si grande actualité que celle de sa dignité messianique. Cette question n'a sans doute pas une grande influence sur la vie chrétienne; mais elle peut être considérée comme le point de départ de toutes nos conceptions christologiques. De la manière dont on l'envisage dépendent nos idées sur le Sauveur, sur sa position à l'égard de l'humanité. Aussi son importance a-t-elle été si bien sentie par les auteurs des travaux les plus récents sur la personne de Jésus, qu'ils y ont fixé tout particulièrement leur attention.

Nous avons essayé d'aborder la question de la dignité messianique de Jésus dans celui des évangiles qui offre

le plus de détails sur ce sujet, mais dont l'authenticité et le caractère historique sont loin d'être universellement reconnus, et cela surtout à cause des différences notables qui le distinguent des trois premiers évangiles. Mais pour ce motif même une étude telle que la nôtre est de nature à mériter quelque intérêt; car s'il est vrai que l'image de Jésus, telle qu'elle est retracée par le quatrième évangile, diffère sensiblement de celle que nous trouvons chez les synoptiques, il doit en être de même du caractère messianique attribué au Sauveur. C'est en effet là un des arguments qu'une école célèbre[1] a fait valoir contre l'authenticité de l'évangile selon saint Jean. Au dire de M. Hilgenfeld, qui se rattache à cette école sous bien des rapports, l'image du Messie telle qu'elle est présentée par les synoptiques a subi sous l'influence des préoccupations dogmatiques de l'auteur du quatrième évangile une transformation si profonde qu'elle n'offre plus guère de ressemblance avec celle des trois premiers évangiles[2]. D'après ce critique, cet évangéliste n'aurait appliqué des titres messianiques à Jésus que pour s'accommoder au point de vue de ses contemporains judéo-chrétiens, parmi lesquels ces titres étaient encore en grand honneur. Aussi le Messie, selon l'évangile de Jean, aurait-il un caractère essentiellement universaliste et anti-national.

Notre travail a pour but d'examiner rapidement si ces résultats sont fondés, c'est-à-dire si le Christ de saint Jean est le Messie des Juifs, si cet évangéliste le considère comme tel, en un mot, s'il lui attribue un

[1] L'école appelée communément l'école de Tübingen.

[2] *Das Evangelium und die Briefe Johannis.*

caractère national. De la solution de cette question dépend, ce nous semble, celle de cet autre problème : l'auteur du quatrième évangile a-t-il reproduit le caractère historique de Jésus, ou bien ce caractère tel qu'il le reproduit n'est-il qu'une conception idéale? Il va sans dire que nous ne songeons pas à aborder un pareil problème; qu'on nous permette simplement de l'indiquer.

L'ordre chronologique des faits rapportés par l'évangile selon saint Jean, étant de nos jours tout aussi contesté que l'authenticité, nous sommes obligé d'en faire abstraction et d'examiner ces faits sans égard à leur succession historique. Nous considérons donc d'un côté les déclarations des disciples de Jésus sur sa dignité messianique, de l'autre ses propres déclarations sur sa personne, soit dans des situations spéciales, soit devant les Juifs en général, et enfin les opinions que ces derniers expriment sur lui et les dispositions qu'ils manifestent à son égard. Si nous parvenons à constater dans ces différents faits un développement historique, nous pourrons conclure avec quelque probabilité à un ordre chronologique des événements tels qu'ils sont exposés dans le quatrième évangile.

De cette manière se confirmera peut-être pour nous la conviction acquise par la simple lecture de cet évangile, que son auteur a voulu raconter « ce que ses yeux avaient vu, ce que ses mains avaient touché » (1 Jean I, 1), c'est-à-dire les faits historiques dans leur suite naturelle, dans leur dramatique réalité. Aussi croyons-nous que si son langage diffère sensiblement de celui des trois premiers évangélistes, s'il emploie toute une terminologie qui peut nous inspirer

de la défiance, ces différences peuvent s'expliquer par les circonstances au milieu desquelles il composa son évangile. S'il est vrai que ce dernier provient d'un apôtre et de celui dont il porte le nom, nous pouvons comprendre qu'en racontant l'histoire de Jésus à quarante ou cinquante années de distance dans un pays peuplé de Grecs, il ait pu employer pour écrire cette histoire le langage usité dans les églises de l'Asie-Mineure et se servir d'une certaine terminologie chrétienne reçue parmi les populations auxquelles il s'adressait. C'est dans cette langue différente de celle des synoptiques qu'il exprime les expériences historiques dont son âme était remplie. Aussi les prétendues différences inconciliables entre les discours de Jésus dans les trois premiers évangiles et ceux du quatrième s'expliqueraient-elles, ce nous semble, par une comparaison plus large, non de leur forme, mais de leur fond. Mais une considération plus importante encore ne devrait pas être négligée dans un pareil examen: c'est que Jésus ne pouvait à Jérusalem — sur ce théâtre de luttes incessantes où il devait avant tout affirmer ses droits et sa dignité — s'exprimer en sentences et en paraboles, langage approprié à son activité essentiellement missionnaire en Galilée. Les deux manières de parler ne s'excluent nullement; au contraire, elles complètent l'histoire et la vie du prophète Messie, qui n'a pas voulu uniquement remplir la mission d'un docteur en Israël (III, 2), mais encore et principalement celle d'un Roi-Sauveur de sa nation (XII, 13).

CHAPITRE PREMIER.

Ὁ Χριστος ὁ ὑιος του Θεου.

Nous abordons notre étude par l'examen de deux questions principales qui formeront le contenu de ce premier chapitre. La première concerne les déclarations des disciples de Jésus sur sa dignité messianique, le sens de ces déclarations et l'attitude que Jésus prend à leur égard; la seconde, les déclarations explicites de Jésus lui-même sur sa personne et le sens qu'il y attache. Nous nous arrêtons donc tout d'abord à une scène qui, d'après le quatrième évangile, forme le début même du ministère public de Jésus.

Deux disciples du Baptiste, nous est-il raconté chap. I^er^, 35, frappés par une parole prophétique de leur maître à la vue de Jésus, se mirent à suivre un jour le mystérieux inconnu, « l'agneau de Dieu qui ôte les péchés du monde.» Celui-ci les ayant invités à l'accompagner dans sa demeure, une entrevue eut lieu entre lui et les deux israélites et se prolongea jusqu'à la fin du jour. L'évangéliste ne nous raconte pas ce qui s'y passa; mais elle fut décisive pour les deux disciples de Jean. Car l'un d'eux, André, nous est montré allant trouver son frère Simon pour lui annoncer une nouvelle bien étonnante : « Nous avons trouvé le Messie.»

Le jour suivant, Jésus sur le point de partir pour la Galilée, trouve un compatriote des deux fils de Jona, Philippe de Bethsaïde, et d'après notre récit, une seule parole d'appel que nous retrouvons dans les synoptiques

suffit pour gagner au Messie un nouveau disciple. Philippe enfin rencontre Nathanaël de Cana et annonce à ce véritable israélite qu'il a trouvé « celui dont Moïse a écrit dans la loi ainsi que les prophètes : Jésus, fils de Joseph de Nazareth. » Nathanaël accueille avec méfiance une si grande nouvelle en entendant prononcer le nom méprisé de Nazareth; mais il se rend à l'invitation de Philippe pour s'assurer par lui-même de la réalité d'un événement aussi capital. On sait l'accueil que lui fait Jésus, sa mystérieuse allusion à une circonstance particulière dans laquelle il a vu l'israélite sans fraude. Aussi Nathanaël saisi d'étonnement et de joie, s'écrie-t-il pleinement convaincu d'avoir lui aussi trouvé et reconnu le Messie: « Maître tu es le Fils de Dieu, tu es le roi d'Israël ! »

C'est de cette manière que le quatrième évangéliste introduit l'activité publique de Jésus en nous racontant tout d'abord l'impression extraordinaire qu'il produisit sur ceux qui devinrent ses premiers disciples, et la rapide, la franche conviction de ceux-ci d'avoir trouvé en lui le Messie attendu par le peuple Juif. Cette introduction caractéristique est frappante par la couleur locale, la véracité des détails, surtout lorsqu'on compare ce premier récit à celui des témoignages rendus par le Baptiste au Christ encore inconnu à son peuple (I, 26). On se trouve pour ainsi dire transporté d'un seul coup dans le domaine de la vie active de Jésus en Galilée; car ce fait de la vocation des premiers disciples semble inaugurer son ministère et forme certainement le début de son activité officielle. En second lieu, aucun des synoptiques ne rend si bien compte de ce même fait assez difficile à comprendre

sans les détails contenus dans notre récit. Car ce fait, tel qu'il est raconté par les trois premiers évangiles, ne laisse pas que d'avoir quelque chose d'incomplet, s'il faut admettre que par un simple appel sans motif exprimé (*Δευτε ὀπισω μου* ou *ἀκολουθει μοί*) Jésus ait pu déterminer des hommes qui paraissent lui être étrangers, à quitter leurs habitudes, leur famille, pour le suivre sans retard [1]. Mais ce n'est pas ainsi sans doute qu'il faut comprendre ce récit; car immédiatement avant de raconter cette vocation, Matthieu nous avertit que Jésus avait commencé à annoncer la venue du royaume messianique [2], et après un événement aussi important, il est plus naturel de penser que des hommes qui avaient sans doute assisté à une de ses prédications, aient suivi avec empressement le fils de Joseph de Nazareth dans lequel ils voyaient probablement autre chose qu'un simple nazaréen. Or c'est là précisément ce que nous dit le quatrième évangile en nous donnant les détails les plus intéressants sur un fait entouré d'obscurité dans les synoptiques. Les premiers disciples ont trouvé en Jésus le Messie (v. 42 et 50), le prophète annoncé par Moïse (I, 46); ce fut là le motif important de leur résolution subite à tout quitter pour le suivre. Après cette réflexion, qui pourrait nous prévenir en faveur de la valeur historique de la scène qui nous occupe, examinons les déclarations d'André, de Philippe et de Nathanaël sur la dignité de celui qu'ils ont choisi pour leur maître. Dans quel sens pouvons-nous entendre ces déclarations; et qu'il nous soit permis d'appliquer à ce sujet

[1] Matth. IV, 18, 22 et parall.

[2] Matth. IV, 17.

à l'exégèse des faits racontés par l'Évangile selon saint Jean, la même méthode historique qu'on applique ordinairement aux faits racontés par les synoptiques. La suite de notre travail justifiera peut-être cette méthode, quelque puéril que puisse paraître un procédé pareil, en présence des doutes soulevés contre le caractère historique de cet évangile[1]. Trois désignations différentes sont appliquées à Jésus dans le récit évangélique tel que nous l'avons exposé. André et un disciple anonyme annoncent à leurs frères qu'ils ont trouvé le Messie, et il ne sera pas nécessaire d'insister sur le sens national de cette désignation; ce sens ressort du terme même qui n'est que la reproduction grecque de l'hébreu המשיח, l'oint, probablement le titre le plus usité parmi les Juifs contemporains de Jésus pour désigner celui qui devait venir selon la prophétie. Philippe d'un autre côté annonce à Nathanaël que le Messie dont

[1] Il nous semble en effet qu'il ne suffit pas de constater simplement que dans le quatrième évangile la dignité messianique de Jésus est proclamée dès les premières pages par les disciples qui viennent à peine de s'attacher à lui (I, 40) ou de le voir pour la première fois (I, 49), et de conclure d'un fait qui paraît étrange, que les choses n'ont pu se passer ainsi en réalité, qu'il n'y a là aucune trace d'un développement historique quelconque, soit dans les opinions des disciples, soit dans les déclarations de Jésus sur lui-même. En procédant ainsi, on est amené à faire complétement abstraction de la signification réelle des faits, de la situation dans laquelle ils nous transportent, des nuances exprimées dans les paroles et dans l'attitude des personnages qui nous sont dépeints, et surtout de l'état de leurs convictions. Si nous envisagions notre évangile comme le fait l'école de Tübingen, ou que nous y vissions une libre production de l'auteur plus préoccupé d'exposer ses idées religieuses que des faits historiques réels, nous devrions sans doute renoncer à un travail tel que le nôtre; mais avant de nous résigner à des résultats si peu consolants, nous avons le droit de nous assurer s'ils sont fondés.

il s'agit est celui dont parlèrent Moïse et les prophètes, et en employant cette circonlocution, il semble avoir en vue le נביא de Deut. VIII, 15, le prophète attendu, que les Galiléens au chap. VI, 15 veulent entraîner à Jérusalem pour le couronner roi. En tous les cas cette seconde désignation messianique est essentiellement judaïque dans sa forme compliquée, et ne semble pas dépasser l'idée populaire qu'on se faisait du Messie et la signification politique que lui attribuent les Galiléens près du lac de Tibériade. Philippe du reste ne voit en Jésus ni plus ni moins que le fils de Joseph de Nazareth (I, 47). Ces désignations ne contiennent donc aucune trace d'un caractère spirituel ou d'une nature supérieure attribués à Jésus par ses premiers disciples. Ceux-ci semblent montrer, au contraire, par l'empressement avec lequel ils se communiquent réciproquement la nouvelle qu'ils ont trouvé le Messie, par la joie qui éclate dans leurs paroles, et dont l'évangéliste semble avoir reproduit le souvenir dans son récit entrecoupé, que leurs espérances messianiques sont bien loin d'avoir subi la transformation radicale que nous verrons exprimée plus tard dans l'exclamation de Simon Pierre (VI, 63). Mais voici Nathanaël, qui, frappé par une parole mystérieuse de Jésus, et convaincu que ce rabbi de Nazareth dont il espérait si peu (v. 47) est véritablement le Messie, le proclame « le Fils de Dieu, le roi d'Israël » (*ὁ υἱος του Θεου, ὁ βασιλευς του Ἰσραηλ*). Dans quel sens pouvons-nous entendre ces deux expressions, mais surtout la première; car la seconde ne souffre guère de difficulté. L'exégèse vulgaire a vu de tout temps dans le titre de Fils de Dieu un sens dogmatique, le caractère divin de Jésus tout

particulièrement relevé par le quatrième évangéliste[1]. Nathanaël exprimerait dans cette profession le saisissement que lui aurait fait éprouver la connaissance surnaturelle du Messie lorsque celui-ci lui adresse la célèbre parole: « Avant que Philippe t'appelât quand tu étais sous le figuier, je t'ai vu » (v. 49). Baur et son école ont confirmé cette interprétation dans un intérêt tout différent, il est vrai, que celui de l'orthodoxie. D'après cette école, en effet, le sens messianique attaché aux titres donnés à Jésus dans notre évangile a disparu pour faire place à la dogmatique de l'auteur[2]. En d'autres termes, nous n'aurions là qu'une abstraction métaphysique, un synonyme du terme de λογος appliqué au Christ johannique dans le prologue de ce même évangile; car l'auteur, loin de raconter des faits historiques, n'a voulu développer que ses propres idées gnostiques en les revêtant d'une forme historique. Mais examinons jusqu'à quel point le sens dogmatique chrétien du titre de Fils de Dieu est justifié par le contexte dans lequel nous trouvons cette expression dans notre récit.

A côté de ce terme, Nathanaël en emploie un autre encore, celui de roi d'Israël considéré généralement comme un synonyme du titre de Messie. Aussi plusieurs exégètes, et parmi eux surtout Lücke et Meyer, se sont-ils appuyés de ce fait pour ne voir dans le titre

[1] Qu'on nous permette de faire remarquer que nous faisons ici complétement abstraction du sens que le titre de Fils de Dieu a pu avoir pour Jésus lui-même. Nous ne nous occupons dans cette étude que du sens historique des différents titres messianiques donnés à Jésus dans notre évangile.

[2] Baur, *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie*, et Hilgenfeld, dans son ouvrage déjà cité, p. 268.

de Fils de Dieu placé dans la bouche d'un israélite qu'un équivalent du terme de Messie. *Ὁ υἱος του θεου* serait ici employé dans le sens théocratique du mot comme dans le deuxième psaume (v. 7), auquel Nathanaël ferait allusion. C'est du reste ainsi, nous dit-on encore, qu'il faut l'entendre dans les synoptiques quand il est placé dans la bouche des Juifs, ou des disciples de Jésus[1]. Mais tout en admettant cette dernière signification de Fils de Dieu, la succession de deux titres qui exprimeraient la même chose serait une tautologie inutile qui semble du reste exclue, comme on l'a très-bien fait remarquer, par la répétition de *συ εἶ* ajoutée par Nathanaël à chacun des deux titres. *Ὁ βασιλευς του Ισραηλ* a donc sans doute un sens plus précis que celui de Fils de Dieu, et ce sens, que nous trouvons fixé par des détails caractéristiques dans les synoptiques ainsi que dans le quatrième évangile, va nous aider à déterminer celui de *ὁ υἱος του θεου*.

Un détail de peu d'importance historique en apparence tiré de l'évangile de Matthieu nous fournit quelque lumière à ce sujet. On nous permettra de le considérer comme caractéristique pour les croyances messianiques dominantes lors de la naissance de Jésus : s'agit de la visite des mages au roi Hérode et de l'émoi que ce dernier éprouve avec toute la ville de Jérusalem en apprenant la naissance du *roi des Juifs*[2]. Évidemment dans l'intention du narrateur, Hérode considère cet événement comme un danger sérieux pour sa dynastie. De là son effroi, l'inquiétude avec laquelle il

[1] Voyez principalement Matth. XIV, 33 ; XXVI, 63, cf. Marc III, 11 ; Luc XXII, 70.

[2] Matth. II, 2-3.

s'enquiert de l'enfant nouveau-né, et le massacre qu'il fait ordonner plus tard à Bethléhem. Le roi des Juifs ou le roi d'Israël est d'après ce récit un roi politique, un successeur légitime de David. Un récit de Luc nous fournit un détail semblable. Nous voulons parler des paroles placées dans la bouche de Zacharie au sujet de la naissance de son fils[1]. A ce propos le père du Baptiste fait allusion au Messie qui « sauvera son peuple de ses ennemis et de la main de ceux qui le haïssent[2]. » Ici encore l'avénement du descendant de David est manifestement envisagé comme un événement politique, une délivrance du joug des païens. Ces deux détails nous montrent que le sens véritable du titre de roi appliqué au Messie était un sens essentiellement politique pour ceux mêmes des Juifs du temps de Jésus qui attribuaient un caractère religieux et spirituel au prophète annoncé par Moïse. En tous les cas le caractère uniquement religieux attribué au serviteur de Jéhova, par un Ésaïe par exemple et par ses successeurs, n'occupait certainement pas une grande place dans les espérances messianiques du peuple juif à l'époque où nous transportent les récits de nos évangiles. Car selon tous les indices fournis par ces derniers, on était revenu à cette époque avec plus de passion que jamais, à l'idéal messianique des Psaumes (Ps. II et LXXII), à l'espoir d'une restauration du royaume d'Israël[3]. Mais nous reviendrons sur ce dernier sujet.

Si donc le titre messianique de roi d'Israël qui équi-

[1] Luc I, 71-74.

[2] Luc I, 69 : « la corne de salut suscitée dans la maison de David. »

[3] Les premiers disciples de Jésus, tout pénétrés qu'ils aient pu être de la prédication du Baptiste et de sa prophétie (I, 29, 35) qui se

vaut à celui de roi des Juifs avait dans l'opinion des Juifs une signification essentiellement politique; s'il n'a jamais eu d'autre signification que celle-là, il est difficile de donner au titre de Fils de Dieu, placé dans la bouche de Nathanaël, un autre sens que le sens strictement historique de Messie. Car il n'est pas possible que l'évangéliste, en employant expressément un titre national qui lui rappelait les espérances messianiques les plus charnelles du peuple juif[1], ait pu faire prononcer aux disciples dont il nous parle dans son récit, une formule théologique totalement inconnue aux contemporains de Jésus. La réponse de Jésus, du reste, ne laisse aucun doute à ce sujet; car en disant à Nathanaël « parce que je t'ai dit que je t'ai vu sous le figuier, *tu crois*, » il approuve manifestement sa foi en sa dignité messianique telle que l'avaient formulée André, le disciple anonyme, et Philippe de Bethsaïde. Mais il ajoute immédiatement après: « tu verras de plus grandes choses que celles-ci » (I, 51), bien convaincu que le « vrai Israélite » dans sa droiture finirait par mieux comprendre sa mission[2].

rattachait à celle de son grand devancier Ésaïe, nous montrent par toute leur conduite que le messianisme spiritualiste, dont Jean même fut loin de saisir le vrai caractère (Matth. XI, 3), était resté pour eux à l'arrière-plan.

[1] Ce titre n'apparaît que deux fois dans l'évangile de Jean, et une seule fois dans la bouche d'un disciple de Jésus, ce qui prouve que nos observations sont fondées. Car les disciples et les apôtres ne s'en servent plus du tout quand ils commencent à comprendre la mission de leur maître.

[2] Il va sans dire que pour les Juifs contemporains de Jésus le Messie n'était pas uniquement considéré comme un roi humain, mais qu'on lui attribuait une puissance miraculeuse, un rapport exceptionnel avec Dieu. De là le titre de « Fils de Dieu » ou « du Très-Haut », plus par-

Revenons maintenant, après ce rapide examen des titres donnés à Jésus par ses premiers disciples, au fait que nous examinons. Comment Jésus accepte-t-il leurs hommages? Nous venons de voir qu'il approuve leur foi en sa dignité messianique; mais il n'ajoute aucun éclaircissement sur le caractère de cette dignité, et au lieu de refroidir leur enthousiasme, il paraît plutôt vouloir augmenter leur vénération par une parole étonnante : «En vérité, en vérité, je vous dis, que dès maintenant vous verrez le ciel ouvert, et les anges de Dieu monter et descendre sur le Fils de l'homme.» — Quel est ce Fils de l'homme, ou plutôt quel fut pour Jésus le sens de ce nouveau titre que nous lui voyons ici prononcer pour la première fois devant des hommes qui venaient de le reconnaître pour le Messie? C'est là ce que nous examinerons dans un second chapitre. Qu'il nous suffise pour le moment d'avoir constaté dans cette première scène racontée par le quatrième évangéliste, que les premiers disciples, par les titres qu'ils donnent à Jésus, se rattachent aux espérances messianiques nationales des Juifs contemporains du Sauveur. Quant à Jésus lui-même, il ne désapprouve pas leurs opinions; car leurs convictions devaient sans doute se développer librement avec l'expérience journalière qu'ils firent plus tard sous sa conduite et son enseignement. Mais une autre conclusion encore ressort de ce récit. Évidemment si l'auteur qui nous dépeint si ad-

ticulièrement employé par ceux qui demandent un miracle, une guérison à Jésus (comp. Marc III, 11; V, 7 et parall.). Pour ce motif aussi Nathanaël emploie ce titre à la place de celui de Messie (comp. IX, 35, où Jésus lui-même s'en sert devant l'aveugle-né *guéri*). Ce titre, du reste, était usité chez les Juifs avant l'apparition du Messie (voy. Luc I, 32).

mirablement les débuts du ministère du Messie, avait été fidèle au plan qui, d'après l'école critique citée plus haut, consistait à relever partout dans les désignations appliquées à Jésus la nature divine du Logos, il aurait choisi d'autres désignations pour caractériser son Christ. Mais son intention fut sans doute de raconter des faits historiques et non d'exposer un système théologique; car les personnages qu'il amène dans ses récits parlent dès la première page non comme des métaphysiciens, mais comme de vrais juifs.

Nous passons de là à une autre scène qui a lieu en Galilée à peu près dix-huit mois plus tard d'après la chronologie de notre évangile. Il s'agit de la profession de Pierre (VI, 66-71), fait qui nous transporte au centre du ministère de Jésus à la fin de son activité missionnaire en Galilée. Là Jésus, après un discours célèbre prononcé dans la synagogue de Capernaüm, est abandonné par un grand nombre de personnes qui s'étaient déclarées pour lui et qui paraissent avoir été considérées comme ses disciples. Cette désertion générale, un de ces moments douloureux de la carrière de Jésus, qui nous mène bien loin des premières journées d'espérance de son ministère, le décide à faire un appel décisif à la foi des douze apôtres dont il s'était entouré depuis la vocation des premiers disciples. « Et vous, leur dit-il, ne voulez-vous point aussi vous en aller? » A cette question, Simon Pierre répond par une déclaration solennelle : « Seigneur, à qui irions-nous? tu as des paroles de vie éternelle; quant à nous, nous avons cru et nous avons connu que tu es le saint de Dieu. »

On a voulu rapprocher cette scène d'une autre ana-

logue racontée par les synoptiques[1], et y voir un seul et même fait. Mais l'événement que nous examinons ne peut s'être passé à la même époque que celui que les trois premiers évangiles placent peu avant la transfiguration qui précède immédiatement le dernier voyage de Jésus à Jérusalem. En second lieu les paroles de Pierre ne sont pas les mêmes dans les synoptiques; car les mots *ὁ Χριστος, ὁ υἱος του Θεου του ζωντος*, ajoutés à sa déclaration dans quelques manuscrits du quatrième évangile, sont probablement empruntés à celui de Matthieu. Le fait qu'il s'agit ici de deux circonstances différentes ressort enfin clairement de la réponse de Jésus (VI, 70), réponse qui diffère complétement de celle que les synoptiques lui mettent dans la bouche avant la transfiguration. Assurément, si les deux récits se rapportaient à la même circonstance, l'évangéliste, si attentif à reproduire les paroles mémorables de Jésus à l'occasion des faits qu'il raconte, n'aurait pas oublié de mentionner une parole qui se présentait si naturellement à sa mémoire. Nous voulons parler de l'éloge donné à Simon Pierre et de la distinction particulière dont ce disciple devint l'objet à cette occasion. Mais si nous n'avons pas là un seul et même fait, le sens de la profession de Pierre est le même dans les deux cas, et il est parfaitement compréhensible qu'à deux époques différentes une circonstance semblable se soit reproduite dans la vie de Jésus.

Nous trouvons en effet plusieurs récits dans les synoptiques, où le titre employé ici par le fils de Jona est appliqué à Jésus comme un synonyme de Messie. Dans

[1] Matth. XVI, 13-20; Marc VIII, 27-30; Luc IX, 13-21.

l'évangile de Marc, par exemple, un démoniaque l'apostrophe pendant une prédication dans la synagogue de Capernaüm avec les paroles : « nous savons qui tu es, le saint de Dieu[1]. » En rapprochant cette désignation d'un autre passage, où Marc nous raconte que les démoniaques à la vue de Jésus se précipitaient sur lui en criant : tu es le Fils de Dieu[2], nous pouvons conclure avec quelque probabilité que le titre de *ἅγιος του θεου* employé par Pierre avait une signification analogue[3]. Dans notre évangile enfin, Jésus répond aux Juifs qui lui reprochent de se faire Dieu (X, 33-36) : « celui que le Père a consacré (*ἡγιασεν*) et envoyé dans le monde, vous lui dites : tu blasphèmes, parce que j'ai dit : Je suis le Fils de Dieu. » De cette réponse il résulte clairement que Jésus se considérait non-seulement comme celui auquel on appliquait le titre de « Saint de Dieu » ; mais que pour lui ce titre n'était qu'un synonyme de celui de Fils de Dieu ; car nous voyons paraître ici les deux termes dans une seule et même phrase. Celui que le Père a consacré ne peut donc être un autre que le Christ que Pierre proclame une seconde fois avant la transfiguration[4]. Ces preuves suffisent ample-

[1] Marc I, 24 ; comp. Luc IV, 34.

[2] Marc III, 11.

[3] Une remarque ajoutée par Luc au texte cité (IV, 34) justifie pleinement notre interprétation : Jésus, nous raconte-t-il, réprimandait les démoniaques et ne leur permettait pas de dire cela *parce qu'ils savaient qu'il était le Christ*

[4] Qu'on compare encore à ce sujet le passage des Actes où l'auteur, en faisant allusion au Ps. II, appelle le Christ de Jéhova : τον ἁγιον παιδα σου Ἰησουν ὀν ἐχρισας ; et l'auteur de l'Apocalypse qui appelle celui qui a la clef de David : ὁ ἁγιος, ὁ ἀληθινος.

ment pour justifier le titre de saint de Dieu comme un titre messianique employé par les Juifs du temps de Jésus, comme un synonyme de Fils de Dieu.

Mais ce qui nous frappe dans cette première profession de Pierre, c'est un élément que nous chercherions vainement dans les déclarations des premiers disciples de Jésus sur sa dignité messianique. Nous voulons parler du sens essentiellement religieux que cet apôtre donne à sa déclaration catégorique, au nom de ceux qui sont restés fidèles au Messie. Ce sens semble maintenant avoir pris la première place dans l'opinion que les apôtres se sont formée sur le caractère de la mission de leur maître. Le Messie d'après les expressions de Simon Pierre est : « celui qui a des paroles de vie éternelle, » et c'est là la puissance irrésistible qui attache les disciples à ses pas, qui les empêche de prendre part à la défection générale[1]. Mais malgré cette transformation évidente, signalée ici par l'évangéliste avec une intention marquée, ils sont loin de comprendre encore le véritable but de la mission du Messie. Aussi Jésus ne répond-il pas, comme sur le chemin de Césarée, par l'exclamation de joie qui récompensa plus tard de témoignage de son ardent disciple ; il exprime plutôt le sentiment douloureux que lui inspirent les dispositions funestes de celui qui devait le trahir. « N'est-ce pas moi qui vous ai choisis, vous les douze? et l'un de vous est un démon. » Cette parole contraste singulièrement avec celle que nous lui voyons adresser plus tard à Simon Pierre.

[1] Il semble même que le titre de ὁ ἅγιος τοῦ Θεοῦ, donné très-rarement à Jésus dans nos évangiles, exprimait dans l'opinion des Juifs cette mission toute religieuse du Messie. Ainsi l'homme possédé d'un esprit impur (Marc I, 24) lui donne ce titre en l'entendant *enseigner avec puissance* dans la synagogue de Capernaüm.

Mais tout en s'affligeant de l'infidélité de l'un de ceux qu'il a élus, Jésus approuve d'une manière indirecte, le titre que Pierre vient de lui donner. C'est ainsi du moins que nous pouvons expliquer sa réponse. La déclaration qu'il vient d'entendre a pleinement justifié le choix des douze, et pour ce motif il semble louer leur constance. « Vous êtes dignes de ma prédilection par ce que je viens d'entendre; mais parmi vous se trouve un traître; » c'est là à peu près le sens de ses paroles. Il accepte donc ici comme au début de sa carrière un hommage de la plus haute importance, un titre messianique généralement employé par le peuple. Mais ce qu'il importe surtout de remarquer dans ce fait, c'est la circonstance sérieuse dans laquelle il accepte cet hommage, au moment où sa cause éprouve un de ces échecs qui devaient amener la catastrophe de Golgotha. Aussi nous semble-t-il extrêmement caractéristique pour la question que nous examinons, que dans les moments les plus importants de son ministère, lorsque sa mission rencontre les plus graves obstacles, lorsqu'elle paraît compromise par l'hostilité des Juifs, lorsque lui-même est menacé par ses ennemis, Jésus est plus qu'à l'ordinaire préoccupé de faire reconnaître sa dignité[1]. C'est dans ces moments là surtout qu'il provoque chez ceux qui lui sont restés fidèles et accepte de leur part les témoignages les plus solennels. Il semble que la résistance même qu'il rencontre soit pour lui un motif important de faire valoir ses droits; c'est dans la lutte, dans l'épreuve qu'il sent plus profondément sa réelle grandeur, et les hommages qui lui sont dus.

Nous arrivons à une troisième scène, qui est placée

[1] Comp. Matth. XVI, 13 et suiv., 21 et parall.

vers la fin de la carrière de Jésus par notre évangile, peu de temps avant son entrée triomphale à Jérusalem. Il s'agit des circonstances qui accompagnent la résurrection de Lazare, et d'un fait qui précède immédiatement ce miracle. La nouvelle de la mort d'un homme que Jésus aimait, Lazare de Béthanie, le décide à revenir dans les environs de la capitale, dont il connaissait les dispositions hostiles à son égard. Lorsqu'il approche du village, Marthe, la sœur de Lazare, vient à sa rencontre et exprime le douloureux regret que Jésus n'ait pas prévenu par sa présence la mort de son frère. Jésus lui promet alors la résurrection de celui qu'elle pleure et ajoute immédiatement après les paroles connues: «Je suis la résurrection et la vie etc.» A ces mots, qui dépassent la compréhension de Marthe, qui lui rappellent sans doute vaguement une fonction principale du Messie ou un événement du royaume messianique: la résurrection des enfants d'Abraham[1], elle répond en exprimant la conviction depuis longtemps vivante dans son âme: «Oui, Seigneur, je crois que tu es le Christ, le Fils de Dieu, qui doit venir dans le monde» (XI, 27).

En examinant de près cette déclaration de la sœur de Lazare, on est frappé d'y trouver quelque chose de beaucoup plus décisif, de plus explicite que dans les paroles de ce genre prononcées jusqu'ici par les disciples. Elle semble renfermer, en effet, le même élément religieux que nous avons cru remarquer dans le témoignage de Simon Pierre. L'élément national ou plutôt politique ne ressort plus autant des titres donnés à Jésus par ses disciples vers la fin de son ministère; mais un autre, celui de l'attente religieuse, prédomine

[1] Comp. Dan. XII, 2.

singulièrement à l'époque où nous transporte notre récit. C'est sous ce rapport que les paroles de la femme de Béthanie nous paraissent dignes d'un intérêt particulier pour notre étude. Nous croyons, en effet, pouvoir distinguer dans ces paroles quel était l'état des espérances messianiques des disciples de Jésus, ou du moins de ceux qui s'étaient attachés plus étroitement à sa personne. Le titre de Fils de Dieu, que Marthe ajoute à celui du Christ, n'implique pas ici encore, comme nous avons essayé de le montrer auparavant, un sens différent de celui de Messie. Mais ce n'est pas ce titre essentiellement national donné explicitement à Jésus qui nous frappe autant que l'expression que Marthe y ajoute : celle de *ὁ εἰς τον κοσμον ἐρχομενος*. Ces mots sont généralement considérés comme une espèce de formule consacrée ajoutée au titre de Messie, exprimant la pensée que Jésus est réellement celui qui avait été annoncé par la prophétie, « celui qui *devait* venir. » C'est aussi de cette manière que Lücke et d'autres exégètes expliquent ces mots, et ce sens, en effet, paraît le plus simple et le plus conforme au titre auquel ils se rattachent. Mais en étudiant la scène si pleine de vie et de vérité qui forme le cadre de ces paroles, que nous considérons, non comme une amplification de l'évangéliste, mais comme un souvenir historique qu'il reproduit intégralement, nous leur trouvons une signification toute différente. Et d'abord en les traduisant, comme font la plupart des exégètes, on ne peut s'empêcher d'y voir une répétition inutile de ce que le titre de Messie ou de Fils de Dieu renfermait déjà en lui-même ; car nulle part dans le Nouveau Testament nous ne voyons ces mêmes titres accompagnés

d'une formule semblable. Puis, mises en rapport avec les paroles de Jésus qui précèdent immédiatement, elles n'auraient aucun sens. Sa promesse « ton frère ressuscitera, » et surtout sa question : « Crois-tu cela ? » resteraient sans réponse. Or il faut au moins admettre que, dans l'intention de l'évangéliste, Marthe ait répondu d'une manière directe à Jésus, en exprimant dans sa déclaration ses convictions sur la mission et la dignité du Messie. En troisième lieu, elle n'emploie pas le passé en parlant de la venue du Messie, mais le présent (ἐρχομενος), qui équivaut ici à un futur (cf. Matth. XI, 3, et Jean I, 9)[1]. Il faudrait donc traduire ce terme par « qui *vient* ou qui *doit* venir. » Et c'est là aussi le sens véritable de cette parole, qui exprime d'une manière frappante la situation historique où nous transporte le récit de la résurrection de Lazare. Or cette situation était, comme nous l'avons déjà dit, caractérisée par une attente religieuse des disciples de Jésus. Déjà Marthe exprime clairement cette attente par l'espérance que son frère ressusciterait au dernier jour, lors de la grande résurrection messianique (XV, 24) attribuée au Fils de Dieu. Puis Jésus n'avait rien moins que réalisé les hautes espérances de ceux mêmes qui comprenaient le mieux sa mission; il devait se manifester encore, et subitement peut-être, dans sa gloire[2]. Or cette mani-

[1] C'est bien dans ce sens que le Baptiste fait demander à Jésus par ses disciples : συ ει ὁ ἐρχομενος, ἢ ἑτερον προσδοκωμεν ; comp. Matth. XVI, 28; XXIV, 30, 44; XXV, 13 et parall. où ce mot a partout un sens apocalyptique.

[2] Nous rappelons ici la parole caractéristique d'un disciple de Jésus, de Jude, qui demande une manifestation publique du Messie (XIV, 22) encore après l'entrée triomphale à Jérusalem ; et celle de Philippe dans le même chapitre (v. 3). Mais voyez surtout cette attente exprimée par les deux fils de Zébédée (Marc X, 37 et parall.) et le terme de δοξα qu'ils emploient pour désigner clairement cette manifestation glorieuse.

festation devait sans doute coïncider avec la résurrection des descendants d'Abraham, peut-être même avec le jugement des nations que la plupart des prophètes avaient placé avant la venue du Messie[1]. Mais s'il existait au sujet de ces croyances messianiques des contemporains de Jésus la plus grande diversité, les paroles de la sœur de Lazare caractérisent bien les préoccupations des disciples dans la dernière période de son ministère. Ils étaient persuadés que leur maître, le Messie, devait enfin se montrer avec l'éclat de sa dignité et de sa puissance, entouré des armées célestes. C'étaient là leurs plus ardentes espérances, auxquelles ils revenaient sans cesse, et cela surtout aux moments où Jésus manifestait sa puissance par des miracles aussi éclatants que celui de la résurrection du mort de Béthanie.

Ces réflexions, qui se rattachent aux titres messianiques donnés à Jésus dans notre évangile par ses disciples, paraissent sortir du cadre étroit que nous prescrivons à la suscription de notre premier paragraphe. Mais en posant la question comme nous l'avons fait au commencement de cette étude, il était indispensable de faire allusion à l'état des croyances exprimées par les déclarations que nous avions à examiner. Or nous trouvons dans ces croyances messianiques des disciples de Jésus, dans le quatrième évangile, la ressemblance la plus frappante avec celles que nous voyons indiquées dans les synoptiques. Nous avons cru, en effet, pouvoir constater un développement dans ces croyances, un progrès vers un messianisme plus religieux que politique. Les trois faits que nous venons d'examiner à ce

[1] Voy. surtout Dan. VII, 10.

sujet semblent pour ainsi dire former les jalons de ce développement[1]. Mais, malgré ce progrès manifeste, le caractère essentiellement national de ces croyances est resté le même. Les disciples du Messie, d'après notre évangile, pensent et parlent comme de vrais Juifs, et le prétendu spiritualisme de celui qui nous les dépeint ne semble avoir nullement transformé leurs opinions.

Mais nous revenons à la question posée au commencement de ce chapitre; c'est-à-dire à l'attitude que Jésus prend à l'égard des déclarations messianiques de ses disciples. Or nous le voyons ici encore, en présence du témoignage de la sœur de Lazare, tenir la même conduite comme à l'origine et au milieu de sa carrière. Il ne récuse pas les titres qu'on lui donne, au contraire, la profession de Marthe semble tellement conforme à la conscience de sa dignité et de sa mission, qu'il l'accepte sans ajouter une seule restriction. L'hommage qu'on lui rend ne l'étonne, ne le surprend en aucune manière; bien plus il ne cache la joie que lui cause la foi qu'il provoque, que parce que les convictions de ses disciples sont encore trop entachées des espérances grossières de sa nation. Et néanmoins nous avons cru voir, dans les scènes que nous avons déjà examinées l'approbation de Jésus se manifester clairement dans ses réponses. Il en est de même encore de celle qui nous a occupé en dernier lieu. Car ici la profession de Marthe est confirmée d'une manière éclatante par la résurrection de son frère (XI, 40).

[1] L'évangéliste, du reste, semble lui-même accentuer ce développement par des paroles telles que celles-ci : καὶ ἐπιστευσαν εἰς αὐτον (II, 11 ; cf. VI, 69 ; XI, 15 ; XIII, 19 ; XIV, 1, 11, 29 ; XVI, 30), là même où les disciples nous sont montrés convaincus de la dignité de leur maître.

Mais à côté des paroles d'approbation avec lesquelles Jésus accueille les déclarations les plus explicites de ses disciples sur sa dignité messianique, on ne peut se défendre de l'impression qu'il les accepte avec une certaine réserve, qui semble l'empêcher d'insister sur de pareils hommages, ou de les provoquer plus souvent. Aussi ne voyons-nous les disciples se prononcer sur ce sujet que dans les occasions les plus solennelles, et même assez rarement. Ce fait ressort aussi clairement du quatrième évangile que des trois premiers. Évidemment Jésus ne doit pas s'être prononcé souvent sur sa dignité messianique, ni expliqué en détail sur une question aussi mystérieuse. Il ne le fait que lorsqu'une circonstance importante l'y amène, l'y oblige pour ainsi dire, et cela surtout devant les Juifs de la Galilée ou de Jérusalem. Mais c'est la question que nous allons examiner dans ce qui suit.

Parmi les faits qui peuvent servir à l'examen de la question qui forme le contenu de ce second paragraphe: celle des déclarations explicites de Jésus sur sa dignité messianique et du sens de ces déclarations, nous en considérons un tout d'abord qui a une importance toute particulière au point de vue des convictions du Sauveur sur le caractère de sa dignité et de sa mission. C'est assez dire pour désigner la scène admirable de la conversation de Jésus avec la Samaritaine (IV, 7-27), fait placé par notre évangile au début de son ministère en Judée. Jésus d'après ce récit avait pris la résolution de quitter la campagne, où ses disciples baptisaient à sa place. C'était nous dit l'évangéliste pour échapper aux intentions hostiles des pharisiens, mis en

émoi par sa première manifestation dans le temple à Jérusalem et par l'impression qu'avaient produite sur eux ses miracles. Obligé de traverser la Samarie[1] Jésus s'arrêta près d'un endroit nommé *Suchar*, et pendant que ses disciples étaient occupés à acheter des vivres, il s'assit près d'une citerne antique attribuée au patriarche Jacob. Une femme samaritaine vient en ce moment puiser de l'eau et Jésus lui demande à boire. La Samaritaine, qui reconnaît dans le voyageur un israélite, s'étonne qu'un ennemi de son peuple lui demande un service. Cette sincérité, mais peut-être aussi le souvenir attristant de l'accueil défavorable qu'il avait reçu de sa nation à Jérusalem (II, 18-25), décide Jésus à parler à une étrangère du salut qu'il est venu apporter aux brebis perdues d'Israël[2] « Si tu connaissais le don de Dieu et *qui est celui* qui te dit : donne-moi à boire etc. »

Quand on étudie cette conversation, il est remarquable de voir comme Jésus, dès les premières paroles qu'il adresse à la Samaritaine, attire l'attention sur le caractère exceptionnel de sa personne. Aussi son interlocutrice ne peut-elle s'empêcher, tout en s'étonnant de l'eau vive qu'il lui promet, de lui demander s'il se considère comme plus grand que le patriarche qui leur avait donné la citerne où elle est venue puiser de l'eau. On distingue dans ce trait tout particulièrement

[1] Ce ne fut pas là une simple nécessité topographique, mais une mesure de prévoyance; car l'évangéliste dit explicitement que Jésus *dut* (ἔδει, IV, 4) passer par la Samarie, sans doute pour ne pas s'exposer à la violence d'Antipas, qui venait de faire saisir le Baptiste. La route suivie presque toujours par Jésus était celle des pèlerins de la Galilée, la vallée du Jourdain.

[2] Matth. X, 5.

quel est aux yeux de l'évangéliste le sentiment de Jésus au sujet de sa dignité; car on ne pourra pas nous objecter que sa réponse à la Samaritaine n'était qu'une allusion générale à sa mission de Sauveur. L'issue de sa conversation nous montre bien quelle était son intention en parlant du « don de Dieu » et de l'importance de sa personne. Mais arrivons à sa déclaration elle-même. Après que Jésus eut dévoilé à la Samaritaine sa vie tout entière, celle-ci le prend pour un prophète et lui pose une question qui montre jusqu'à quel point elle éprouve de la vénération pour lui. Aussi lorsqu'il prononce la parole admirable sur le culte en esprit et en vérité, elle est amenée involontairement à penser aux espérances messianiques de son peuple et lui dit: « Je sais que le Messie vient, celui qu'on appelle le Christ; quand celui-ci viendra, il nous fera connaître toutes choses[1]. Et là-dessus Jésus lui répond: « je le suis moi qui te parle. »

Ce fait est le premier de notre évangile qui nous

[1] Ces espérances se fondaient sur les prophéties obscures du Pentateuque (Gen XV. 49; Nombr. X, 24 et Deutér. XVIII, 18) et sans doute aussi sur les croyances messianiques des Juifs. Les Samaritains avaient des noms différents pour désigner le Messie, qu'on faisait descendre de Joseph, leur principal patriarche. Ils l'appelaient הַתָּהֵב, « celui qui revient, » et lui attribuaient le rôle d'un prophète et non celui d'un roi. Aussi leurs espérances messianiques n'étaient-elles pas aussi pénétrées de passions politiques que celles des Juifs, dont ils ne partageaient pas les rêves de liberté et de gloire terrestre. Néanmoins ils voyaient dans le Messie un restaurateur du royaume d'Israël et du culte de Garizim, un second Moïse (voyez, sur la christologie des Samaritains: Berthold). Le terme de Μεσσιας employé par la Samaritaine de notre récit est parfaitement compréhensible dans sa bouche: ce titre devait être bien connu du temps de Jésus par un peuple qui vivait si près de la Judée et de la Galilée.

montre Jésus déclarant d'une manière catégorique qu'il est le Messie, et nous pourrions nous étonner de le voir se prononcer si ouvertement devant une Samaritaine qui ne partageait en aucune manière les espérances messianiques qui se rattachaient à la prophétie juive. Aussi s'est-on appuyé de ce récit pour relever la tendance universaliste de son auteur, le soin avec lequel il place les Gentils sur la même ligne que les Juifs en accentuant leur réceptivité pour le salut apporté par le Messie[1]. Car, en définitive, nous dit-on, les Samaritains étaient considérés comme des païens par le peuple Juif, et quoiqu'ils partageassent en quelque mesure ses espérances messianiques, ils n'en étaient pas moins exclus des priviléges attachés à ces espérances. Il résulterait de là qu'il n'est guère possible que Jésus, qui nous est montré si exclusif dans les synoptiques[2], ait pu étendre son activité messianique à une population étrangère et se prononcer si explicitement devant elle. C'est là une des objections principales qu'on fait au caractère historique du quatrième évangile et particulièrement au récit dont nous nous occupons. Jésus dans ce récit aurait perdu complétement son caractère national[3]. Mais c'est là préci-

[1] Voy. Hilgenfeld, *Das Evangelium u. die Briefe Johannis,* p. 189.

[2] Matth. X, 5; cf. XV, 24.

[3] L'universalisme chrétien, relevé partout dans l'évangile selon Jean, dit Hilgenfeld dans son ouvrage déjà cité (p. 275), forme si bien la base de sa christologie; l'importance de la personne de Jésus pour l'humanité, à l'exclusion de toute nationalité privilégiée, est si bien la présupposition de tous ses récits, que là précisément où Jésus dépasse les limites de la nationalité juive, lors de son activité en Samarie, le Messie est désigné par un terme qu'on ne trouve que dans les écrits johanniques et qui correspond seul au point de vue de l'évangéliste, le terme de σωτηρ του κοσμου (IV. 41; cf. 1 Jean IV, 14)

sément ce que nous trouvons entièrement contredit par les détails et le contenu du fait que nous examinons. Nous avons vu, en effet, Jésus insister d'une manière toute spéciale sur sa dignité, dès les premières paroles qu'il adresse à la Samaritaine. C'était à sa dignité messianique dans le sens national du mot qu'il avait songé en prononçant les paroles : « Si tu connaissais le don de Dieu et qui est celui qui te dit etc. » Aussi, lorsque quelques moments après la femme étrangère semble lui demander conseil sur le lieu où il faut adorer Jéhova, il lui répond par une parole brûlante d'esprit national : « Vous adorez ce que vous ne connaissez pas, quant à nous, nous adorons ce que nous connaissons ; car le salut vient des Juifs. » Ici nous voyons mieux que partout ailleurs s'exprimer la pensée de Jésus sur le caractère national de sa mission, car ce « salut » dont il parle et qui « vient des Juifs » n'est autre que lui-même, le Messie dont il dit un instant après : je le suis moi qui te parle. Et ce même esprit national

C'est là, continue Hilgenfeld, un trait caractéristique de notre évangile, que les titres messianiques auxquels les Juifs croyants, tels qu'un Nathanaël, ne donnent qu'un sens national, reçoivent, dans la bouche des Samaritains, un sens tout universaliste, que le Messie devienne pour eux le Sauveur du monde. — Aussi l'évangéliste, en écrivant les paroles : ἡ σωτηρια ἐκ των Ἰουδαιων, n'a-t-il voulu que flatter le parti judaïsant de l'Église chrétienne ; mais il s'est hâté de corriger cette faiblesse par la désignation universaliste appliquée par les Samaritains à Jésus.... Chaque parole, chaque fait qui, dans la vie de Jésus, dépasse le cercle étroit de sa mission nationale, doit être considéré comme un indice de la plus haute importance que notre évangile est rempli d'intentions cachées au lecteur superficiel ! — N'est-ce pas là attribuer à l'auteur de nos récits si simples, si naïfs souvent, des combinaisons artistiques qui ont pu naître avec la critique du dix-neuvième siècle, mais certainement pas dans la pensée du quatrième évangéliste, fût-il un autre que le disciple de Jésus ?

de Jésus pourrait-il mieux être accentué que par les paroles qui précèdent: « Vous adorez ce que vous ne connaissez pas etc., » par l'énergie avec laquelle il insiste sur le privilége exclusif de sa nation qui seule connaît celui qu'elle adore : c'est-à-dire Jéhova le vrai Dieu? Ces mots ne sont-ils pas une protestation manifeste contre la critique qui conteste au Messie, tel qu'il est dépeint par notre récit, son caractère essentiellement historique? Et n'est-ce pas là un des traits les plus caractéristiques du quatrième évangile que Jésus se prononce si catégoriquement sur l'importance unique de son peuple devant une Samaritaine, une païenne, qui d'après cette même critique est placée par notre récit sur la même ligne que « les brebis perdues d'Israël » des synoptiques? Évidemment il n'y a là aucune trace du prétendu caractère universaliste attribué au Messie johannique par Hilgenfeld; nous le voyons au contraire plus national dans son action et dans sa parole que devant les Juifs et devant ses propres disciples. C'est dans ce fait que sa conscience se dévoile tout entière, la conscience de sa dignité nationale, là même où son œuvre semble dépasser les limites d'une mission qu'il avait lui-même restreinte à son peuple. Les dispositions morales seules de la Samaritaine, à laquelle il fait part du salut sorti des Juifs, constituent un titre à sa confiance et provoquent de sa part des déclarations formelles sur sa personne. Aussi ce fait comme celui de son activité messianique parmi les habitants de Suchar sont-ils une de ces exceptions dans la mission de Jésus dont les synoptiques nous offrent des exemples dans la guérison de l'esclave du centurion romain[1] et dans l'exaucement de la prière de la cananéenne[2].

[1] Matth. VIII, 51. — [2] Matth. XV, 28.

Quant à la question historique de savoir si Jésus a déclaré lui-même être le Messie national des Juifs dès le début de son ministère, elle trouve une réponse explicite dans le récit que nous venons d'étudier. Mais cette déclaration est d'autant plus importante qu'elle est faite devant une femme étrangère aux espérances messianiques des Juifs. Il faut donc que la conviction d'être le Messie ait été pour Jésus le fond même de sa conscience. Nous ne voyons là aucune hésitation, aucun doute dans sa parole et dans sa conduite; mais la plus grande fermeté alliée à la plus grande simplicité dans le témoignage qu'il se donne à lui-même.

Abordons maintenant une seconde scène, formant le pendant de celle qui se passe près du puits de Jacob en Samarie. Nous voulons parler d'un fait qui se rattache à la guérison de l'aveugle-né à Jérusalem. Ce récit projette une vive lumière sur l'état des esprits dans la capitale juive à l'époque où Jésus accomplit ce miracle. Ses habitants nous sont montrés placés sous l'impression du châtiment, qui menaçait celui qui se déclarerait pour le prétendu Messie (IX, 22). Mais on voit par l'interrogatoire que les «Juifs» (sans nul doute le parti hiérarchique) font subir à l'aveugle guéri, que l'hésitation, la crainte dominent parmi ce parti hostile à Jésus. Le nouveau miracle, qui avait probablement provoqué un nouveau retour de sympathie et d'intérêt chez le peuple, nous explique cette hésitation. L'irrésolution que dénotent les questions que les Juifs (v. 24-35) adressent à l'aveugle, la hardiesse des réponses de ce dernier, la franchise avec laquelle il défend l'action de Jésus (v. 31-33); tout fait deviner une situation assez tendue entre ce parti et le peuple. Aussi Jésus

peut-il, sans être persécuté, parcourir Jérusalem et poursuivre son œuvre «pendant qu'il faisait jour,» comme il le dit lui-même (V, 4). C'est dans une occasion semblable qu'il rencontre l'aveugle guéri, qui avait été exclu de la synagogue à cause de sa courageuse sympathie pour lui. Cette belle conduite lui avait sans doute fait supposer qu'il croyait en lui. Aussi lui demande-t-il sans détour s'il croit au Messie (IX, 35), et lorsqu'il se déclare prêt à croire en demandant qui est ce Messie, dont il était probablement tout aussi préoccupé que ses compatriotes de Jérusalem, Jésus lui répond ouvertement: «tu l'as vu; celui qui te parle, c'est lui.» Et sur cela, l'aveugle pénétré de reconnaissance et de saisissement par la présence du Messie et par la révélation qu'il vient d'entendre, lui dit: «je crois, Seigneur» et se prosterne devant lui.

Nous avons vu dans le paragraphe précédent quelle est la signification du titre de Fils de Dieu employé par Jésus dans notre évangile. Nous n'y avons trouvé qu'un synonyme du nom de Messie, et nullement un terme métaphysique pour désigner la nature divine du Sauveur. Dans le fait que nous examinons, cette désignation semble avoir dans l'intention de l'évangéliste ce dernier sens, et l'on s'est fondé principalement sur l'acte d'adoration accompli par l'aveugle guéri, pour relever la valeur dogmatique de l'expression en question. Et en effet cette manière de voir paraît justifiée par le mot de προσκυνειν, qui ne se présente dans le quatrième évangile que lorsqu'il s'agit de l'adoration de Dieu, du culte proprement dit (IV, 20 et suiv. et XII, 20). Or cet acte, nous dit-on, se trouve dans un étroit rapport avec le titre de Fils de Dieu que Jésus se donne

dans la scène qui nous occupe; ce titre ne peut donc avoir que le sens exceptionnel et dogmatique que lui attribuent Baur et Hilgenfeld dans ce même évangile. Mais ce dernier argument mis aussi en lumière par les exégètes qui croient à l'historicité des récits de saint Jean et qui voient dans le terme de Fils de Dieu autre chose qu'un synonyme de Messie, n'a aucune valeur pour la thèse qu'il doit appuyer. Nous trouvons effectivement dans les synoptiques des scènes dans lesquelles Jésus, sans être considéré peut-être comme le Messie, reçoit des hommages pareils à celui que lui rend l'aveugle guéri. Dans l'évangile de Matthieu par exemple (VIII, 2) un lépreux tombe à genoux devant lui pour lui demander la guérison, et l'auteur emploie absolument la même expression (*προσκυνει αὐτῳ*) que notre évangéliste, c'est-à-dire le terme usité pour désigner l'adoration proprement dite. Luc dans un récit parallèle (V, 12) s'exprime plus fortement encore (*πεσων ἐπι προσωπον ἐδεηθη αὐτου*). Cet acte accompli à l'égard de Jésus par des hommes qui le considéraient peut-être seulement comme un prophète, ne prouve donc nullement que le quatrième évangéliste, en racontant un acte semblable, ait voulu relever par lui la nature divine du Fils de Dieu. En second lieu, Jésus en se désignant par ce titre fait manifestement allusion à un fait qui précède la scène de l'entrevue avec l'aveugle guéri. Il pense ici à la défense faite aux habitants de Jérusalem de le reconnaître pour le Christ, le Messie (IX, 24), et pour ce motif il pose à son courageux défenseur la question s'il croit au Fils de Dieu. Le sens de cette question n'est autre que celui-ci: «toi, crois-tu donc à ma dignité de Messie que mes adversaires

me contestent ou qu'ils défendent de m'attribuer?» Telle est la véritable signification de sa demande. Nous avons donc là dans la bouche de Jésus lui-même une preuve évidente que le terme de Fils de Dieu n'est employé dans notre évangile que dans le sens judaïque du mot.

Jésus déclare ici encore, comme dans la conversation avec la Samaritaine, qu'il est le Messie national, celui même dont les Juifs ou le parti hostile contestait la haute dignité. Et quel autre sens aurait-il pu donner à sa déclaration devant un Israélite qui ne savait absolument pas distinguer entre un Fils de Dieu dans le sens dogmatique du mot et le Christ national? Mais cette déclaration catégorique devant un habitant de Jérusalem pourrait nous étonner en quelque mesure. Car nous pourrions nous demander si cet homme, sans doute pénétré, comme tous ses compatriotes, des espérances politiques de son peuple, n'aurait pas pu, dans un premier moment d'enthousiasme, mettre Jésus à la merci d'une population passionnée pour l'avénement du Messie. Cette question offre une sérieuse difficulté quand nous songeons que le Sauveur ne s'est jamais prononcé qu'en termes indirects ou obscurs sur la dignité messianique devant le peuple, et qu'il défendait à ses disciples de divulguer leurs convictions sur sa personne. Mais cette difficulté perd de son importance lorsque nous nous représentons la situation exceptionnelle dans laquelle se trouvait le malheureux que Jésus honore d'une confiance si exclusive. Car selon le récit de notre évangile (v. 28-35), l'aveugle guéri était chassé de la synagogue, c'est-à-dire excommunié à cause de sa sympathie pour son bienfai-

teur[1]. Personne ou peu de Juifs auraient par conséquent ajouté foi à son témoignage. Son cœur, du reste, appartenait au Messie dès que celui-ci lui eut révélé sa dignité : nous le voyons par l'empressement qu'il met à croire tout ce que Jésus lui dit. Il n'y avait donc absolument rien à craindre du dévouement d'un pareil disciple[2].

Le fait que nous venons de citer à l'appui de la question que nous examinons est placé à peu près au milieu de la carrière publique de Jésus, par l'évangile selon Jean. Transportons-nous maintenant à la fin de cette carrière et arrêtons-nous à un de ces récits dans lesquels l'auteur nous retrace les derniers moments passés par le Maître au milieu de ses fidèles disciples. Nous sommes ici loin des luttes journalières dans lesquelles nous transportent les scènes précédentes. La pensée de Jésus et toutes ses paroles portent l'empreinte d'une élévation sublime, et sa personne resplendit d'une auréole de paix et d'amour. Le Sauveur glorifié succède déjà au prophète souffrant « qui n'a pas été accueilli par les siens. » Entouré de ses disciples la veille du premier jour de la fête de Pâques, il célèbre avec eux le dernier repas (XIII), et leur montre par un acte symbolique ce qu'au commencement de son ministère il avait essayé de faire comprendre aux habitants de Jérusalem par la purification du temple : le véritable but

[1] Voy. XII, 42; cf. XVI, 2.

[2] L'allocution adressée aux Pharisiens (IX, 39) ne se rattache pas directement à l'entrevue de Jésus avec l'aveugle guéri, car il est évident par toute la scène qui suit, surtout par celle qui nous est dépeinte au chap. X, 24 et suiv., que la foule n'a pas eu connaissance de cette entrevue, ou du moins de la déclaration de Jésus sur sa dignité.

de son œuvre. Dans cette soirée mémorable, et peu d'heures avant son arrestation, qui fut pour eux un si grand scandale, il cite, pour les prévenir du sort qui lui est réservé par les mystérieux desseins de son Père, une parole du psalmiste attribuée à un souffrant persécuté par ses ennemis et (en faisant allusion à celui qui devait le trahir) devenu l'objet de la haine d'un ami en qui il avait mis sa confiance (Ps. XLI, 10)[1]. « Dès maintenant, dit Jésus, je vous le dis avant que la chose arrive, afin que, quand elle sera arrivée, vous croyiez que c'est moi » (*ὅτι ἐγω εἰμι*)[2]. Les disciples n'étaient donc rien moins que préparés à l'incompréhensible épreuve qui allait les surprendre dans peu d'instants. C'est ce qui nous fait comprendre plus clairement une attente toute différente de celle de la mort de leur maître, celle d'une manifestation messianique entourée de gloire dont nous avons parlé dans un paragraphe précédent.

Mais pour ce motif même Jésus accentue plus fortement que jamais sa dignité messianique, comme si de la foi en cette dignité dépendait sa cause tout entière. Le mot énigmatique qu'il emploie pour se désigner comme celui qui devait venir, le Messie, il l'avait déjà une fois employé devant le peuple dans ce sens (VIII, 24 et 28). Nous en parlerons dans ce qui suit. Mais ce désir d'affirmer sa messianité est plus évident encore dans la prière par laquelle il termine ses dernières exhortations à ses disciples, en demandant à son

[1] Ce Psaume, considéré comme messianique, présente sans doute des difficultés assez grandes; mais le passage dont Jésus s'applique ici le sens, correspond admirablement, avec trois versets suivants, à l'histoire de sa passion.

[2] Jean XIII, 19.

Père la glorification messianique à l'heure de la mort qui approche[1] : « C'est ici, dit-il, la vie éternelle qu'ils te connaissent, le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé Jésus-Christ (*ὸν ἀπεστειλας Ἰησουν Χριστον*). On objecte que cette formule, employée ici pour la première et la seule fois par Jésus, ainsi que la prière tout entière, appelée communément *la prière sacerdotale*, porte manifestement l'empreinte d'une libre rédaction de l'auteur. L'expression « Jésus-Christ » surtout, devenue plus tard le terme consacré pour désigner le Sauveur, a provoqué de sérieux doutes sur son authenticité. Jésus, nous dit-on, n'a pu se désigner ainsi dans une prière. Une objection semblable a été faite à la prière qu'il prononce lors de la résurrection de Lazare (XI, 41, 42). Mais nous faisons observer d'abord que le titre de *Χριστος* n'est pas, comme nous le trouvons dans les Actes (II, 38) et dans les écrits des apôtres, un nom propre ; il est plutôt, comme l'expression *μονον ἀληθινον θεον*, un attribut, l'attribut de l'objet *ὸν ἀπεστειλας*. En second lieu, Jésus n'a pas prié en grec, mais en hébreu, et le terme *Ἰησους Χριστος* ne peut être que la reproduction des mots יְשׁוּעַ הַמָּשִׁיחַ, et la troisième personne, à laquelle cette expression est employée, convient entièrement au style de la prière. Enfin il n'est guère possible d'admettre, du moment qu'on reconnaît à cette invocation un fond historique[2], que l'évangéliste, en la reproduisant, se soit permis de placer dans la bouche de son maître une parole aussi solennelle, qu'il ait commis un anachro-

[1] Comparez le second chapitre de cette étude.

[2] Voy. Lücke citant à l'appui de cette opinion des critiques aussi sévères que Berthold et Bretschneider.

nisme grossier, en attribuant à Jésus une désignation qui daterait de l'époque où il composa son évangile. Une pareille hypothèse est inconciliable avec le récit de circonstances aussi extraordinaires que celles qui suivent la prière de Jésus. Si donc ce mot a une valeur historique, il caractérise mieux que nul autre dans notre évangile non-seulement sa personne et ses convictions sur sa dignité messianique, mais encore cet évangile même, avec la tendance dogmatique ou universaliste qu'on lui attribue. Car si, en vérité, l'évangéliste, tel que nous le représente Hilgenfeld, avait voulu mettre l'accent principal sur la nature divine et sur le caractère universel de Jésus, n'aurait-il pas, dans une occasion semblable, employé une désignation toute différente pour caractériser son Messie : par exemple celle de *υἱος* ou de *μονογενης*, qu'il emploie au commencement de son évangile (I, 14; cf. III, 16)? Mais ici, comme ailleurs, il ne songe qu'à reproduire les propres expressions de son maître : celui-ci est pour lui avant tout le Messie national, le Christ, et cela dans les moments les plus importants de sa vie, dans les moments où il s'agissait de sacrifier cette vie pour la cause qui le rattachait à sa dignité messianique.

Jésus s'est donc, d'après les trois scènes que nous venons d'examiner, désigné explicitement comme le Messie des Juifs, devant ses disciples et d'autres témoins que nous pouvons considérer comme tels. Il le fait, selon notre évangile, à toutes les périodes de sa courte carrière, et, ce qui est le plus important, il le fait avec le plus d'insistance, plus ouvertement, à mesure qu'il approche de sa mort. Il le fait en dernier lieu dans une prière solennelle, lorsque, séparé du monde,

rejeté par sa nation, sa mission est confiée à un petit nombre de disciples ébranlés par l'idée des souffrances qu'il leur présage (XVI, 1, 2, 20-22), et qu'ils endureront à cause de son nom, c'est-à-dire de sa dignité (XV, 21). C'est dans ces moments, lorsqu'il leur dévoile les profondeurs inconnues de son être et de ses rapports avec Dieu son Père, lorsque sa dignité de Messie ne semble plus qu'une dépouille mortelle de sa personnalité désormais éternelle et universelle — c'est dans ces moments mêmes qu'il accentue avec le plus de majesté cette même dignité. De pareils faits suffiraient pour projeter une lumière éclatante sur la question examinée dans ce travail.

CHAPITRE II.

Ὁ υἱος του ἀνθρωπου.

Dans ce second chapitre nous examinerons si Jésus, dans l'évangile selon saint Jean, se désigne explicitement comme le Messie devant le peuple juif en général. S'il le fait, nous avons à nous demander quel est le sens des désignations qu'il emploie, et si ces désignations étaient comprises par les Juifs devant lesquels il s'en sert. Cette question nous a engagé à remettre jusqu'ici l'étude d'un titre employé assez souvent dans le quatrième évangile, et que Jésus s'applique presque exclusivement devant le peuple, à l'exception de deux circonstances, où il s'en sert devant les disciples seuls (I, 52 et XIII, 31). Nous voulons parler du titre de « Fils de l'homme, » qui dans les synoptiques apparaît très-fréquemment dans la bouche de Jésus, et le plus souvent devant les foules ou devant les scribes et les

pharisiens. Ce fait nous autorise à croire qu'il se servait de préférence de ce terme pour désigner ou pour caractériser sa personne devant les Juifs.

Mais qu'on nous permette d'abord quelques réflexions générales sur ce titre mystérieux avant d'aborder les différentes circonstances où il est employé dans le quatrième évangile.

Parmi les exégètes qui se sont particulièrement occupés de cette question, les uns ont considéré le titre de Fils de l'homme comme une allusion manifeste à l'image de la vision de Daniel (VII, 13), et l'ont pour ce motif envisagé comme un titre messianique usité dans cette acception parmi les Juifs contemporains de Jésus. D'autres encore n'ont vu dans le כבר אנש de la vision du prophète qu'une personnification du « peuple des saints du Très-Haut, » dont il est question dans cette même vision [1]. Celle-ci ne ferait donc aucune allusion au Messie juif, et il est, en effet, difficile de résoudre ce problème par la simple voie de l'exégèse. Mais, quoi qu'il en soit de l'interprétation de ce texte obscur, nous sommes en droit de considérer la vision du « royaume des saints » de Daniel comme une image essentiellement messianique, qui ne peut avoir tiré son origine que de l'idée du Messie personnel et de son royaume, ou qui, du moins, a un étroit rapport avec les prophéties messianiques proprement dites.

Dans les évangiles et surtout dans les synoptiques le terme de Fils de l'homme apparaît dans la bouche de Jésus dès les premiers temps de son activité publique. Il l'emploie dans des circonstances les plus diverses. Aussi les exégètes qui lui contestent un sens messia-

[1] Voy. Dan. VII, 13 et 27.

nique, se fondent-ils sur certains contextes où il est parlé soit du dénuement, soit de la vie humble et souffrante du Fils de l'homme[1] pour voir dans ce titre une désignation de l'humanité de Jésus contrastant avec sa nature divine. D'autres encore y voient l'expression de son humanité idéale ou bien de son humanité excluant la nature divine, de sa faiblesse de créature, de son humilité inspirée par la toute-puissance de Dieu. D'après cette dernière interprétation la pensée principale, exprimée dans ce terme, serait analogue à celle que renferme le troisième psaume (5-7 cf. Hébr. II, 6-8). Mais si ces différentes exégèses s'appuient sur des passages dans lesquels ces diverses idées semblent prédominer, il n'en est pas moins vrai que plusieurs textes dans les synoptiques ne cadrent nullement avec cette interprétation. Nous n'aurions qu'à citer entre autres Matth. XXIV, 30 et parall., et Matth. XXVI, 64 et parall., où le Fils de l'homme annonce qu'il sera assis à la droite de la Puissance et qu'il viendra sur les nuées du ciel entouré d'une grande gloire[2].

Évidemment ici nous sommes loin de l'idée d'humanité ou de faiblesse humaine que les exégètes mentionnés en dernier lieu trouvent dans ce terme. Car il s'agit là d'un pouvoir exceptionnel du Fils de l'homme, de son règne et de celui de ses anges sur les peuples de la terre[3]. Or cette puissance, ce règne dont Jésus

[1] Voy. surtout Matth. VIII, 20.

[2] L'authenticité de ces paroles de Jésus a été contestée. Mais nous n'avons pas à nous demander jusqu'à quel point ces résultats critiques sont fondés; nous examinons simplement la signification historique des paroles attribuées à Jésus dans les textes qui nous occupent.

[3] Voy. surtout Matth. XXIV, 30.

parle dans ces passages, rappelle singulièrement le « règne sur les nations » accordé dans la vision de Daniel au « Fils d'homme » par l'Ancien des jours (Dan. VII, 14). La ressemblance entre les deux images est trop frappante pour ne pas nous permettre de voir dans les synoptiques une allusion directe à cette vision. Si donc d'un côté le Fils de l'homme des trois premiers évangiles est revêtu de la plus haute puissance, de celle de juger tous les peuples, et si, d'un autre côté, il fait allusion à sa faiblesse humaine, à son dénuement, on est bien tenté de se demander si dans les rares passages où Jésus parle d'un semblable état, il ne désire pas plutôt exprimer un contraste douloureux entre sa dignité surhumaine et son abaissement humain [1].

Mais examinons maintenant dans quelles circonstances et au sujet de quelles situations Jésus se désigne avec le titre de Fils de l'homme dans le quatrième évangile. Fait-il allusion à la vision de Daniel, en employant ce titre, ou comme le prétend l'école critique que nous avons toujours en vue, ce même titre n'exprime-t-il ici que l'idée de l'union de la nature humaine avec la nature divine, l'incarnation du Logos? Ce terme, en un mot, n'est-il qu'une abstraction métaphysique ou dogmatique de l'auteur, et n'y a-t-il aucune ressemblance entre le Fils de l'homme de saint Jean et celui des synoptiques?

[1] Nous laisserons en dehors de cet examen le simple titre de υἱος que Jésus se donne plusieurs fois dans le quatrième évangile, et qui tantôt n'est certainement qu'une abréviation de υἱος του ἀνθρωπου, tantôt sans doute aussi de υἱος του Θεου.

La première scène, mentionnée par notre évangile, qui puisse nous fournir quelques renseignements à ce sujet, est celle de l'entrevue de Jésus avec Nicodème (III) immédiatement après sa première manifestation à Jérusalem. Là, après avoir exposé au pharisien, peu accessible à son enseignement, les conditions d'entrée dans le royaume de Dieu, Jésus montre que ce qu'il lui apprend sur ce royaume et sur sa nature, est en réalité « ce qu'il sait, ce qu'il a vu » (V, 11) et ajoute cette parole (V, 13-14) : « Personne n'est monté au ciel que celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme qui est dans le ciel. Et comme Moïse éleva le serpent dans le désert, c'est ainsi qu'il faut que le Fils de l'homme soit élevé etc. » Dans ce passage qui a de tout temps présenté quelques difficultés à l'exégèse, et qu'on a interprété diversement, nous avons trois expressions qui caractérisent d'une manière toute particulière le Fils de l'homme de notre évangile. Ce Fils de l'homme se dit ici « descendu du ciel » (*ἐκ του οὐρανου καταβας*) dans lequel personne ne peut monter excepté lui ; car c'est là le sens véritable des mots : *οὐδεις ἀναβεβηκεν εἰς τον οὐρανον*. Puis son séjour légitime est dans le ciel ; c'est ainsi, du moins, que nous pouvons traduire *ὁ ὢν ἐν τῳ οὐρανῳ* ; enfin il ajoute qu'il faut qu'il soit élevé ou plutôt enlevé de la terre, car c'est là le sens réel de *ὑψωθηναι δει*. Mais ce dernier terme surtout est propre à attirer notre attention. Jésus, en effet, compare ici son élévation à celle du serpent de Moïse exposé dans le désert, et presque tous les exégètes ont vu dans cette comparaison une allusion manifeste à sa mort sur la croix. Or dans cette interprétation on a fait complétement abstraction de l'idée

principale qui domine dans la comparaison. Car si nous examinons bien le sens de la Parole de Jésus, il nous sera facile de voir qu'il ne songe pas autant, en employant le mot de *ὑψωθῆναι* à une crucifixion qu'à une exposition, une ascension, qui le met en vue de tout le monde. C'est effectivement là la signification du fait auquel il fait allusion. Si nous comparons maintenant cette image avec celle qui nous est présentée dans la vision de Daniel, nous sommes frappés de l'analogie qu'elle offre avec cette dernière par la ressemblance des détails. Là aussi, comme dans notre évangile, le כבר אנש est manifestement représenté comme éloigné du ciel ou du moins de l'endroit où se trouve « l'Ancien des jours, » car il vient, il est amené par les nuées du ciel[1] devant celui-ci qui lui accorde la puissance, l'honneur et le règne sur les nations de la terre. Puis son séjour est comme celui du Fils de l'homme de notre passage : dans le ciel, c'est là sa place légitime, quoiqu'il ne ressemble qu'à un « Fils d'homme, » à un simple être humain. Cette analogie frappante paraît être clairement exprimée par la pensée de Jésus, surtout lorsque nous songeons qu'immédiatement avant de parler de son élévation, qui sans doute est aussi une allusion à sa mort sur la croix, il mentionne sa descente du ciel. Il est donc plus que probable qu'en se désignant par le titre de Fils de l'homme devant Nicodème, il se soit désigné indirectement comme le Fils de l'homme de la vision de Daniel. Ce titre et cette vision auraient donc pour Jésus un sens messianique, puisque, comme nous l'avons vu dans un chapitre

[1] Voy. Dan. VII, 13 et l'expression chaldaïque אֲתָה. Cf. Matth. XXIV, 30; Marc XIV, 62 et Apoc. I, 7.

précédent, il se considérait lui-même comme le Messie dans le sens national du mot. Mais ce titre était-il compris dans le même sens par les Juifs devant lesquels il l'employait le plus fréquemment? c'est là ce que nous verrons dans ce qui suivra.

Après la multiplication des pains racontée au chap. VI, Jésus prononce un long discours dans la synagogue de Capernaüm devant la foule qui la veille avait essayé de le proclamer roi. Dans une pareille circonstance il lui aurait été sans doute bien difficile de se déclarer le Messie sans provoquer peut-être une tentative semblable à celle que les Galiléens avaient faite près du lac de Tibériade. Aussi parle-t-il à ses auditeurs non de la nourriture qui périt, et qu'on attendait du Messie politique (cf. VI, 31)[1]; mais de celle qui dure dans la vie éternelle. Et cette nourriture, ajoute-t-il, «le Fils de l'homme vous la donnera, car c'est lui que le Père, Dieu, a marqué de son sceau.» Puis peu après en parlant du pain de Dieu descendant du ciel, il déclare lui-même être ce pain de vie (v. 35) non descendu du ciel pour faire sa propre volonté, mais la volonté de celui qui l'a envoyé (v. 38). Enfin quand il répète une seconde fois qu'il est le pain descendu du ciel, les Juifs mécontents se demandent comment lui qu'on sait être le fils de Joseph, peut se dire descendu du ciel. Cependant Jésus insiste encore trois fois sur le même fait (v. 50-51, 53) et finit enfin par dire, lorsque ses propres disciples trouvent sa parole trop dure à entendre : « Cette parole vous scandalise? Et si vous venez à voir le Fils de l'homme montant où il était auparavant (v. 62)!

[1] Comp. Luc XIV, 15; Matth. VIII, 11 et XXIII, 12.

Évidemment cette dernière phrase est inachevée ; mais nous pouvons conclure de tout ce que Jésus dit auparavant de sa descente du ciel, que par cette allusion obscure il ne veut pas exprimer l'idée que ses auditeurs à la vue de l'événement dont il parle seront encore plus scandalisés qu'ils ne le sont déjà maintenant. L'idée contenue dans son exclamation est plutôt celle de l'étonnement que produira sur eux son *ἀναβαινειν ὁπου ἠν το προτερον*. Il y a en lui, veut-il dire, des choses plus étonnantes que celles dont il venait de leur parler. Et ce n'est pas à sa mort, comme l'ont prétendu quelques exégètes, que Jésus peut songer ici ; car de deux choses l'une : ou bien les « disciples » auxquels il parle, croyaient qu'il est le Messie, et alors ils étaient persuadés qu'il « demeurerait à toujours » (XII, 34), qu'il se manifesterait dans sa gloire (XIV, 22), et ne pouvaient par conséquent comprendre que leur maître mourrait ; ou bien ils ne le considéraient pas comme le Messie, et alors sa mort ne les aurait nullement étonnés. C'est donc en réalité d'une ascension que Jésus parle quand il dit qu'il montera là où il était auparavant : ce n'est que de cette manière du reste que cette parole s'accorde avec ce qui précède. Nous trouvons donc là encore une allusion à l'analogie déjà relevée entre le Fils d'homme de la vision de Daniel et le Fils de l'homme de notre évangile, et cette allusion est plus claire encore que celle que nous avons cru pouvoir constater dans un fait précédent. Mais ce qui prouve dans ces nouveaux détails que nous venons d'examiner, que Jésus emploie le titre de Fils de l'homme comme un titre messianique, c'est l'intention manifeste avec laquelle il s'applique ce terme en parlant de sa mission messianique (voy. surtout VI,

27, 33, 35, 38, 40 etc.[1]). Mais nous reviendrons sur ce dernier sujet plus tard.

Cependant nous croyons pouvoir tirer une autre conclusion encore de ces mêmes détails : celle que les Juifs devant lesquels Jésus se désigne ici par le titre de Fils de l'homme ne comprennent pas le sens de ce terme. Les uns en effet le considèrent comme le fils de Joseph, et n'ont par conséquent absolument pas saisi la portée de cette désignation ; les autres, appelés « disciples, » ne savent rien d'une ascension de ce même Fils de l'homme, car sans cela Jésus ne leur parlerait pas de leur étonnement quand il le verront monter là où il était auparavant. La vision de Daniel ne paraît donc pas avoir été considérée, par les Juifs en général, comme une prophétie messianique ; car les disciples mêmes dont il est question ici ne comprennent pas l'allusion de leur maître, et c'était là sans doute aussi le cas pour les disciples immédiats du Sauveur.

Mais passons à d'autres faits relatifs à la question que nous nous sommes posée au commencement de ce chapitre.

Déjà depuis son second séjour à Jérusalem et la guérison d'un paralytique près du réservoir de Bethesda, un jour de sabbat (V), Jésus était en butte à des persécutions ouvertes de la part des Juifs de la capitale. Aussi quand il vient enseigner dans le temple comme d'ordinaire, les habitants de Jérusalem expriment leur étonnement de le voir parler si librement : « Les chefs,

[1] Voyez à ce sujet le mot caractéristique d'ἐσφραγισεν (VI, 27) que Jésus applique au terme de υἱος του ἀνθρωπου, et qui nous rappelle celui de ἡγιασεν (X, 36) dont nous avons déjà parlé auparavant comme d'un terme employé spécialement par le Sauveur pour désigner sa dignité messianique.

disent-ils, auraient-ils reconnu que celui-ci est le Christ[1]?» Mais ils expriment, immédiatement après, leurs doutes au sujet de la légitimité de sa dignité; il est impossible, selon eux, qu'il soit le Messie; car, d'après une opinion généralement répandue, à ce qu'il paraît, parmi les contemporains de Jésus, le Messie devait avoir une origine mystérieuse inconnue[2]. Or tout le monde savait que Jésus était de Nazareth.

Voilà donc les questions qu'on se faisait maintenant à Jérusalem, et nous pouvons en être étonnés, lorsque nous songeons que Jésus jusqu'ici n'a jamais déclaré formellement devant le peuple qu'il est le Messie, et que le titre de Fils de l'homme qu'il s'appliquait n'était pas compris dans ce sens. Nous n'avons, en effet, trouvé nulle part une déclaration bien explicite à ce sujet, et il n'avait légitimé sa mission que par ses fréquents appels à ses rapports uniques avec Dieu, son Père, au contenu des Écritures et à Moïse (V, 17, 19, 20 etc., 39, 46). Il faut donc que l'opinion qu'il est le Messie, ait dû son origine aux actions extraordinaires accom-

[1] Jean VII, 26.

[2] Il est plus que probable que cette opinion se fondait sur les prophéties d'Ésaïe (LIII, 8) et de Michée (V, 2). Justin Martyr, dans une parole placée dans la bouche du Juif Tryphon, rappelle cette croyance que le Messie devait rester caché avant de se manifester au peuple Qu'on compare encore à ce sujet la discussion qui s'élève entre les Juifs favorables à Jésus et ses adversaires (VIII, 40-44). Là nous voyons se produire une opinion différente: le Messie ne doit pas avoir une origine inconnue, mais naître à Bethléhem, la ville de David. Il s'agit ici sans doute d'une discussion entre les pèlerins galiléens et des habitants de Jérusalem, moins disposés à croire en Jésus. Peut-être était-ce là aussi, pour cette orgueilleuse population, une question d'amour-propre légal. Le Messie devait, selon les habitants de Jérusalem, naître en Judée et non en Galilée. C'était là du reste aussi le sens de la prophétie. — Voyez à ce propos le reproche que les Pharisiens font à Nicodème (VII, 52).

plies particulièrement pendant son dernier séjour en Galiléee (VI). Aussi l'évangéliste nous dit-il qu'une grande partie de la foule croyait en lui à cause de ses nombreux miracles (VII, 31). Mais, malgré ces dispositions favorables, Jésus ne répond qu'indirectement à la question que les Juifs se faisaient sur son origine. A l'assertion que personne ne savait d'où viendrait le Christ, il se contente de répondre : « Je ne suis pas venu de mon chef; mais il est véritable celui qui m'a envoyé[1]. » Il en appelle, comme il l'avait déjà fait auparavant devant les Galiléens, à sa mission céleste; c'était répondre indirectement à l'objection de ses contradicteurs, qu'il était bien celui auquel ils attribuaient une origine inconnue. Mais ce n'était là rien moins qu'une réponse explicite à la question qu'ils se faisaient entre eux.

Menacé trois fois de suite de devenir victime de la haine de ses adversaires, Jésus se présente une quatrième fois dans le temple (VIII, 12) et, rempli dès maintenant du pressentiment de plus en plus clair du sort qui lui était réservé, il déclare aux Juifs : « Vous mourrez dans vos péchés, si vous ne croyez pas que *je*

[1] Nous pouvons voir par cette parole de Jésus qu'il existe un rapport intime entre son témoignage au sujet de sa dignité messianique et son origine exceptionnelle. Si les Juifs avaient accepté son témoignage sur sa mission céleste, ils n'auraient plus eu aucun motif de douter de sa dignité messianique. Leur indignation et leur haine provenaient particulièrement de ce que Jésus se dit « envoyé de Dieu » et se fait « l'égal de Dieu », sans être dans leur opinion le Messie qu'ils attendaient, parce que, comme ils le disent explicitement, il n'était pour eux qu'*un simple homme* (X, 33; cf. V, 18). Jésus, de son côté, n'accentue sa mission céleste que pour provoquer la foi des Juifs en sa dignité messianique, et cela surtout parce que cette dernière, telle qu'il la représentait, n'était pas conforme à leurs espérances messianiques. C'est là la véritable cause de l'hostilité et du peu d'intelligence que les Juifs manifestent presque partout dans l'évangile selon saint Jean à l'égard de Jésus.

le suis» (VIII, 24). Alors, pour lui arracher une déclaration plus formelle, ceux-ci lui demandent : qui es-tu? Mais à cette question directe, il se contente encore de répondre par une allusion indirecte à ses témoignages antérieurs sur sa personne : « Ce que je vous dis depuis le commencement[1], » et immédiatement après il ajoute : « Lorsque vous aurez élevé le Fils de l'homme, alors vous connaîtrez que c'est moi. » C'est donc à ce dernier titre qu'il fait allusion dans sa réponse énigmatique, et c'est en effet celui qu'il avait employé dès le début de sa carrière pour se désigner devant le peuple[2]. Cette parole nous montre pour la première fois d'une manière évidente que le titre de Fils de l'homme était pour Jésus un titre essentiellement messianique. Car, au fond, elle ne peut avoir un autre sens que celui-ci : « Lorsque vous m'aurez élevé, moi le Fils de l'homme, alors vous reconnaîtrez que je suis le Messie. » C'est du moins là ce que les Juifs voulaient savoir par la question directe qu'ils lui adressent. Mais finalement cette réponse plus explicite que toutes celles que nous avons vues jusqu'ici ne saurait satisfaire ses interlocuteurs, qui ignorent ici encore complétement quel est le Fils de l'homme dont parle Jésus, ou du moins quel est le sens de ce titre. Et si immédiatement après il nous est dit que sur ces paroles « beaucoup crurent en lui » (VIII, 30), ce ne fut certainement pas, comme nous le

[1] On a interprété diversement le mot τὴν ἀρχὴν dans cette réponse de Jésus. Calvin, Tholuck, Meyer traduisent comme nous le faisons; d'autres croient pouvoir y trouver le sens de : « précisément ce que je vous dis. » Mais où Jésus s'était-il donc prononcé ouvertement devant les Juifs dans le récit qui nous occupe?

[2] Voyez les synoptiques Matth. VIII, 20; IX, 6; X, 23; XI, 19 etc. et parall.

verrons plus tard, parce qu'ils avaient maintenant compris que le Fils de l'homme était le Messie. Cela est du reste d'autant moins probable que, du moment qu'ils considéraient Jésus comme le Messie, ils ne pouvaient penser à son élévation ou plutôt à son enlèvement de la terre. Or c'est évidemment à cet événement qu'il fait pour la seconde fois allusion dans notre évangile, en employant le terme de ὑψουσθαι[1]. Car sa pensée s'arrête non pas à sa mort, mais à son ascension dans le ciel, à la puissance qui lui sera donnée sur les nations (voyez plus haut le sens de καταβαινων ὁπου ἦν το προτερον); c'est-à-dire à sa glorification messianique[2].

Deux mois après la fête des Tabernacles, une scène analogue à celle que nous venons d'examiner nous montre les Juifs plus préoccupés que jamais de la question messianique (X, 24). Aussi dès l'arrivée de Jésus à la fête de la Dédicace, ils l'entourent sous le portique de Salomon avec un empressement presque menaçant. Leur première question semble dictée par la préoccupation fièvreuse que le moment de le forcer à un aveu décisif est arrivé. Il faut qu'il se déclare sans détour et publiquement ; ils veulent un éclat : « Jusques à quand tiendras-tu nos âmes en suspens ? si tu es le Christ, dis-le nous franchement ! » La question était sincère, et pour la provoquer, Jésus devait avoir, à bien des égards, réalisé l'idéal qu'on se faisait du Messie. Mais dans ce moment même, où les esprits semblaient plus disposés que jamais à accueillir avec enthousiasme une

[1] Qu'on se rappelle sur ce point notre interprétation de III, 14.

[2] Comparez à ce sujet la même pensée exprimée dans Matth. XXVI. 64.

déclaration formelle, la situation de Jésus était devenue d'autant plus dangereuse. Pour ce motif, il ne donne d'autre réponse que celle qu'il a déjà donnée dans une situation semblable: « Je vous l'ai dit et vous ne le croyez pas » (cf. VIII, 25), et se contente d'en appeler encore ici comme auparavant à ses œuvres et à ses nouveaux miracles.

Immédiatement avant la dernière Pâque célébrée par Jésus à Jérusalem, après son entrée triomphale nous le retrouvons entouré par la foule, maintenant pleine d'enthousiasme pour le roi d'Israël (XII, 13). A cette occasion, nous raconte l'évangéliste, quelques prosélytes grecs, venus pour adorer pendant la fête, demandèrent à voir Jésus. Mais celui-ci, au lieu de répondre à la demande qu'André et Philippe lui adressent en leur nom, leur annonce que : « l'heure est venue où le Fils de l'homme doit être glorifié. » En comparant cette parole avec une autre qui suit immédiatement, et par laquelle Jésus assure à ses disciples que « le grain de blé ne peut porter de fruits, s'il ne meurt auparavant, » on est naturellement amené à la pensée que le terme de δοξάζεσθαι, que nous trouvons ici pour la première fois employé avec le titre de Fils de l'homme, ne désigne que sa mort sur la croix. Cette mort serait alors envisagée comme une glorification, et quelques exégètes ont cru devoir attribuer cette conception à la théologie de l'évangéliste; de même qu'ils ont vu dans l'ascension du Fils de l'homme exprimée par le mot ὑψοῦσθαι, sa mort envisagée comme une exaltation. Mais interprétées de cette manière les paroles de Jésus ne se rattachent en aucune façon à la demande de ses disciples et au désir des prosélytes païens. Or

il faut au moins supposer un rapport quelconque entre cette demande et ce désir et la réponse que reproduit notre récit. C'est en effet ce rapport qu'exprime l'admirable comparaison que Jésus fait de sa mort avec celle du grain de blé. Il faut que ce dernier meure avant de porter des fruits ; de même aussi le Fils de l'homme devait mourir avant d'être glorifié, avant de pouvoir étendre son royaume parmi les païens qui venaient en ce moment pour le voir. C'est là le vrai sens de ses paroles, dans lesquelles l'idée prédominante n'est pas autant celle de sa mort que celle de sa glorification messianique, et cette glorification n'est autre chose que la domination qui lui sera accordée sur les nations. « Quand le Fils de l'homme sera glorifié, élevé à la droite de Dieu, alors les royaumes des peuples lui seront soumis, » voilà le fond de la pensée de Jésus, et comment ne pas reconnaître dans cette allusion frappante l'image du Fils d'homme de la vision de Daniel? Mais voici qui est plus concluant encore : quelques moments après avoir prononcé les paroles que nous venons d'entendre, Jésus dit à la foule : « Et moi quand j'aurai été élevé de la terre, j'attirerai tous les hommes à moi » (XII, 32). Là il est évident, qu'il ne parle pas d'une élévation, sur la croix mais d'une ascension, d'un enlèvement de la terre ; c'est ainsi du moins qu'il faut entendre les expressions ἐκ τῆς γῆς qui contiennent incontestablement l'idée d'un éloignement, d'un départ[1]. Cette idée du reste est clairement indiquée par la pensée que Jésus y ajoute ; car ce n'est pas par sa mort elle-même qu'il attirera *tous les hommes* à lui, c'est par sa glorification, son règne par

[1] Selon Meyer, Jésus aurait employé le terme רוּם pour exprimer cette ascension.

la puissance de l'Esprit. Or c'est là la même pensée qu'il avait exprimée quelques instants auparavant. L'évangéliste ajoute, il est vrai, immédiatement après, que « Jésus avait dit cela pour faire entendre de quelle mort il allait mourir » (v. 33) ; mais la question de la foule devant laquelle Jésus prononce cette parole nous montre bien dans quel sens il avait parlé de son enlèvement de la terre. Celle-ci, en effet, le considérant maintenant comme le Messie (voy. XII, 13), lui répond avec étonnement : « Nous avons appris par la loi que le Christ demeure éternellement; comment donc dis-tu qu'il faut que le Fils de l'homme soit enlevé (de la terre) ? Qui est ce Fils de l'homme[1] ? » Ces paroles ne laissent plus aucun doute sur le sens réel des expressions de Jésus; car il est évident que les Juifs songent ici, en parlant d'un séjour éternel du Messie sur la terre, non pas à une mort violente sur la croix, mais à un départ[2].

Mais cette question des Juifs nous révèle un autre fait plus important encore ; la foule semble comprendre

[1] Il est possible que la foule se rappelle ici une parole de Jésus que nous avons déjà examinée (VIII, 8). Mais il est plus probable qu'elle fait allusion à celle qu'il a prononcée peu auparavant (XII, 23). Elle aurait alors vu dans le mot de δοξαζεσθαι ce que Jésus exprime ici par celui de ἐαν ὑψωθω ἐκ της γης.

[2] Comp. Jean VII, 35-36, où les Juifs disent, lorsque Jésus parle de son retour vers celui qui l'a envoyé : « Où va-t-il donc se rendre, que nous ne le trouverons point? Veut-il aller chez les Grecs de la dispersion, et enseigner les Grecs? etc. » Et VIII, 22 : « Se tuera-t-il lui-même; car il dit: Là où je vais, vous n'y pouvez venir? » Il est vrai qu'à l'époque où les Juifs prononcent ces paroles, ils ne pouvaient songer encore que Jésus mourrait sur la croix ; mais ils le pouvaient bien moins encore dans la situation dépeinte par le récit dont nous nous occupons.

maintenant que par le titre de Fils de l'homme Jésus se désigne comme le Messie. La manière dont elle emploie ce titre comme un synonyme de ὁ Χριστος le prouve assez clairement. Néanmoins on voit parfaitement dans sa demande : « Qui est ce Fils de l'homme? » qu'il a quelque chose de nouveau, de peu habituel pour elle. Elle doute même encore du sens messianique de ce titre : évidemment ce n'était pas là une désignation populaire, et en cela nous voyons confirmé ce que nous avons déjà eu l'occasion de remarquer à ce sujet. De plus, la foule ne sait pas que le Fils de l'homme, le Messie doit être enlevé de la terre : ce qui prouve que cette idée encore lui était étrangère ou peu connue. « Nous avons, dit-elle, appris par la loi que le Christ demeure éternellement [1]. » Il résulte de tout cela que la prophétie de Daniel et la vision du Fils d'homme élevé devant l'ancien des jours était peu familière au peuple, peut être non considérée comme une prophétie messianique. On pourrait conclure de ce fait que cette pro-

[1] Probablement par la lecture du Ps. CX et du LIIe chapitre d'Ésaïe. L'opinion que les Juifs expriment ici devant Jésus, qu'ils prennent pour le Messie, n'est nullement contraire à l'attente du jugement messianique que nous avons cru pouvoir remarquer dans les paroles de Marthe (XI, 24) et de Jude (XIV, 22), et après lequel on plaçait la manifestation glorieuse du Messie. Il régnait sans nul doute une grande diversité dans les opinions au sujet de cet événement; car nous voyons, dans les synoptiques comme dans le quatrième évangile, les disciples de Jésus croire à sa dignité messianique sans se laisser troubler par l'idée que le jugement n'avait pas encore eu lieu. Jésus devait sans doute, dans leur opinion, se manifester subitement dans sa gloire, comme nous l'avons dit plus haut, et les Juifs dont il est parlé dans notre récit ont pu croire la même chose. Ils attendaient en tous les cas un événement pareil lors de son entrée triomphale à Jérusalem, et au moment même où ils lui adressent les paroles que nous examinons.

phétie n'était généralement pas envisagée comme telle par les Juifs contemporains de Jésus, que lui-même par conséquent n'a pu la prendre comme telle[1]. Mais est-il absolument nécessaire de s'arrêter à une pareille conclusion, et n'est-il pas possible que cette prophétie et l'image messianique du Fils de l'homme aient été effectivement peu populaires du temps de Jésus? Cela n'est-il pas d'autant plus probable que les espérances messianiques politiques, comme nous le verrons dans un troisième chapitre, étaient de beaucoup les plus prédominantes? Serait-il donc impossible que Jésus, lui le Messie, ait fait exception à cet égard, ou plutôt ne savons-nous pas qu'il l'a fait en réalité et que pour lui les prophéties, d'un Ésaïe par exemple, correspondaient infiniment mieux à la conscience de son état d'abaissement que les espérances de ses contemporains? Personne n'en doutera sans doute. Nous pouvons donc admettre qu'il en était de même pour lui de la prophétie de Daniel, et dès lors il emploie la désignation empruntée à ce prophète comme celle qui exprimait le mieux la conscience de sa dignité, de la gloire qui lui était réservée, en même temps que le sentiment de son abaissement. En un mot il se savait une seule et même per-

[1] Cette conclusion serait favorable aux critiques qui considèrent les Apocalypses d'Esdras et d'Hénoch comme apocryphes. Car si ces écrits avaient été connus du temps de Jésus, les Juifs n'auraient pas manqué d'y trouver l'identification du Messie et du Fils de l'homme préexistant dont il est question dans ces deux ouvrages. Ils n'auraient donc pas été étrangers au sens messianique du titre de υἱος του ἀνθρωπου que Jésus se donne devant eux. — Mais la question d'authenticité, ou plutôt de l'époque de la composition de ces deux livres n'est rien moins que résolue, comme on l'a prétendu. Voyez à ce sujet les courtes observations de Meyer dans son *Commentaire sur Matthieu*, édit. 1864, p. 223.

sonne avec le Fils d'homme de Daniel, et c'est pour ce motif qu'il emploie cette désignation avec une prédilection marquée, même devant ses disciples et sans cesse devant le peuple, soit pour indiquer sa haute dignité, soit pour la cacher devant ceux auxquels il ne pouvait avouer ouvertement qu'il était le Messie.

Mais comment les Juifs dont il est question dans notre passage savaient-ils maintenant que le Fils de l'homme est le Messie ? Ce fait est assez compréhensible, quand nous songeons que Jésus employait constamment ce titre pour se désigner devant la foule. Et maintenant qu'elle était convaincue qu'il était le roi d'Israël, le Messie (XII, 13), il s'entend de soi-même qu'elle avait fini par comprendre que ce nom était un titre messianique, ou que du moins Jésus l'employait dans ce sens.

D'après tout ce que nous venons de voir, Jésus a donc choisi le plus solennel des titres messianiques[1], mais en même temps le moins connu du peuple, pour se désigner devant lui, de même que pour voiler sa vraie dignité[2]. C'est pour ce motif aussi qu'il l'emploie devant ses premiers disciples (I, 52), quand ceux-ci ne songent qu'à sa messianité dans le sens populaire du mot, à sa royauté politique. Plus tard et vers la fin de sa carrière, ce titre n'était plus un mystère pour les

[1] Nous voyons dans notre évangile que Jésus rattache ce titre aux fonctions les plus importantes du Messie. Comparez à ce sujet III, 15-17 (cf. 36); V, 19, 20-26; VI, 27, 40, 53.

[2] C'est pour ce motif qu'il peut demander à ses disciples mêmes dans l'évangile de Matth. XVI, 13 (cf. Marc VIII, 27-30) τινα λεγουσιν οἱ ἀνθρωποι εἶναι τον υἱον του ἀνθρωπου ; ce qui, à notre avis, ne peut signifier autre chose que: Pour qui me prennent les gens, moi qui me désigne par le titre de Fils de l'homme ? etc

apôtres (XIII, 31, cf. XVII, 1). Alors ils savaient parfaitement que le Fils de l'homme était le Messie; mais ils étaient loin de comprendre sa glorification[1].

De toutes ces scènes si diverses de la carrière de Jésus, depuis le début de son ministère jusqu'à la dernière Pâque, nous pouvons tirer une conclusion générale parfaitement en harmonie avec la remarque déjà faite à propos de chacun des faits que nous avons examinés. Nous dirons donc que Jésus, d'après le quatrième évangile, n'a jamais déclaré ouvertement devant le peuple qu'il était le Messie, mais que par des allusions à sa dignité et surtout par le titre de Fils de l'homme, il fait clairement entendre qu'il est celui dont les foules sont tellement préoccupées. Nous verrons dans un chapitre suivant pour quel motif Jésus prit cette attitude à l'égard du peuple juif, et pour quelle raison il fit à ses disciples la défense expresse de dévoiler sa dignité[2]. Si le désir passionné d'être au clair sur ses véritables intentions avait été inspiré aux Juifs par un besoin religieux, par des dispositions morales telles que Jésus les rencontra chez les Samaritains, il n'aurait certainement pas hésité à se prononcer ouvertement sur sa dignité, comme il le fit devant ces derniers. Mais la manière même dont les Juifs réclament un aveu de sa part, nous fait comprendre combien ils étaient peu disposés à entrer dans ces vues. Aussi ne répond-il jamais qu'indirectement à

[1] C'est plus tard seulement, en composant son évangile (VII, 39, cf. XII, 16), que notre évangéliste comprend la glorification que Jésus demande (XVII, 5, 24) à son Père, et qu'il possédait déjà par anticipation avant sa mort (XIII, 31).

[2] Matth. XVI, 16.

leurs sollicitations en les adressant au témoignage parlant de son œuvre messianique (voy. V, 36; X, 25, 38; XIV, 11). Mais les écailles ne devaient tomber de leurs yeux que lorsqu'ils eurent crucifié leur Messie[1].

CHAPITRE III.

Ὁ βασιλευς του Ἰσραηλ.

La question que nous examinons dans ce troisième chapitre doit servir de réponse à celle que nous avons rapidement étudiée dans le chapitre précédent. Si Jésus a évité de se prononcer formellement sur sa dignité messianique devant le peuple juif en général, il a dû avoir un motif capital pour ne pas le faire. Quel était ce motif? En d'autres termes, s'est-il rattaché aux espérances messianiques de ses contemporains[2]? s'est-il considéré comme le roi d'Israël (titre dont nous avons déjà eu l'occasion de déterminer le sens dans notre premier chapitre)? et, s'il le fait dans notre évangile, dans quel sens le fait-il? Était-ce uniquement dans le sens spirituel ou théologique du mot, ou dans le sens religieux et national, qu'il accepte ce titre[3]?

Une première réponse à cette question si délicate nous semble fournie par un événement remarquable que notre évangéliste place après le second séjour de Jésus à Jérusalem, et qui se passe en Galilée. Si nous

[1] VIII, 28. Cf. Actes II, 36 et suiv.; IV, 4; VI, 7 (cf. Matth. XXVIII, 39).

[2] C'est surtout aux espérances politiques puisées dans les Psaumes appelés messianiques que nous faisons allusion ici.

[3] Nous distinguons expressément le mot *national* du mot *politique*, qui pour nous a une signification toute différente dans ce travail.

croyons aux résultats de l'harmonistique et à certains indices du quatrième évangile, le Sauveur, à l'époque de cet événement, était entouré de douze apôtres et avait choisi Capernaüm comme sa résidence habituelle. Les synoptiques nous le montrent enseignant à Nazareth, guérissant des malades, parcourant la Galilée, prononçant le Sermon sur la montagne, ressuscitant un mort, envoyant en mission les Douze, et se retirant, après leur retour seulement, au delà du lac près duquel se passe le fait dont nous voulons parler: la multiplication des pains (VI). — L'attention des Galiléens à la suite de tous les événements qui précèdent ce miracle, semble, d'après le récit de notre évangile, être excitée au plus haut point. On comprend l'affluence des foules attirées autour de Jésus, non-seulement par les miracles qu'il accomplissait, mais surtout par l'attente de quelque manifestation éclatante[1], propre à confirmer l'espoir qu'il était le Messie. Ce nom solennel et mystérieux une fois prononcé devant quelques témoins, ne fût-ce que par quelques malheureux démoniaques[2], tout le monde devait en être préoccupé plus ou moins. Cet état de choses nous explique les différentes retraites de Jésus de l'autre côté du lac de Tibériade. Mais pourquoi se soustrait-il ainsi à l'enthousiasme des foules, ou plutôt pourquoi craint-il d'être considéré comme le Messie par le peuple?

Ce fut, nous raconte l'évangéliste, lors d'une retraite pareille sur une montagne au delà du lac, que Jésus fut suivi d'une foule nombreuse (VI, 2). Voyant venir

[1] Comp. Matth. XXIV, 23 et 26, qui nous dépeint bien cette attente fiévreuse des Juifs de cette époque.

[2] Marc I, 23; III, 11 et parall.

cette multitude affamée par la marche, il fut saisi de pitié[1], et l'ayant fait ranger autour de lui, il la rassasie miraculeusement en multipliant quelques pains. Les Galiléens, exaltés par un si grand miracle, se disent ouvertement : « Celui-ci est véritablement le prophète qui doit venir au monde[2] » (VI, 14-15). Et dans leur enthousiasme, qui n'attendait qu'une occasion pareille, ils s'apprêtent à se saisir de Jésus pour l'emmener à Jérusalem et le proclamer roi.

Ce fait, le seul de ce genre raconté par nos évangiles, nous montre quelles étaient les intentions réelles du peuple juif à l'égard du Messie qu'il attendait. Déjà le titre de roi d'Israël appliqué par Nathanaël à Jésus lors de la vocation des premiers disciples, caractérise cette attente même chez la portion la plus religieuse de la nation. C'était un roi politique, un successeur réel de David[3] qu'on désirait avant tout trouver dans le

[1] Comp. Matth. IX, 36, qui raconte sans nul doute le même fait.

[2] D'après le chap. I, 21-25 de notre évangile, ce prophète que la foule croit reconnaître dans Jésus semble distinct du Messie. Mais pour beaucoup de Juifs, notamment pour les Galiléens, le prophète parait avoir été le Messie lui-même, le second Moïse (Deut. XVIII, 15), qui, selon les idées du temps, devait amener l'âge d'or, un règne d'abondance et de bonheur terrestre (voy. Bertholdt, *Christologia Judæorum* etc.).

[3] Le titre de Fils de David, qui n'est nulle part donné à Jésus dans notre évangile, semble avoir été plus particulièrement employé par la population galiléenne (voy. Matth. IX, 27; XII, 23 et XV, 20). Le même titre messianique, employé d'après Matth. XXI, 9, par les Juifs lors de l'entrée triomphale à Jérusalem, ne prouve rien contre notre assertion; il se trouvait probablement un grand nombre de pèlerins galiléens parmi eux. On comprend du reste que ce titre, bien fait pour exciter l'attention des Romains, ait été moins employé dans la capitale. C'est pour ce motif, je crois, qu'on ne le voit jamais apparaître dans l'évangile de Jean.

grand prophète, et avec lui la pleine satisfaction d'anciennes passions nationales. C'était là l'espérance générale, l'opinion des meilleurs. On attendait en un mot le rétablissement du royaume terrestre d'Israël avec la conséquence qui devait naturellement s'y rattacher, l'extension de ce royaume sur toutes les nations (Luc XII, 29, 39; Matth. XXVI, 63, cf. XIV, 61 etc.). Or cette espérance politique prédominait de telle manière que le caractère religieux de la mission du Messie était à peine compris par les disciples immédiats de Jésus. Pour ce motif le peuple ne pouvait se persuader, même en lui voyant accomplir souvent les plus grands miracles, qu'il était le Messie, et ne voyait en lui qu'un grand prophète[1].

C'est dans ces dispositions que la foule essaya de faire une tentative qui nous paraît plus que fantastique lorsque nous songeons au régime gouvernemental établi en Palestine à cette époque. Mais on s'attendait probablement à un miracle éclatant, qui aurait changé subitement la situation politique. Le Messie devait être assez puissant pour expulser les païens qui souillaient Jérusalem de leur présence. En présence de semblables passions, Jésus, nous dit l'évangéliste, dès qu'il eut deviné les intentions de la foule, se retira lui seul[2] sur

[1] Voy. Luc VII, 16, qui cite un fait semblable, et Jean IX, 17, qui nous raconte que l'aveugle-né *guéri* prenait Jésus pour un prophète.

[2] Une circonstance particulière relevée par Matthieu, qui raconte le même fait (XIV, 22-23), nous montre que les disciples mêmes de Jésus n'étaient sans doute pas très-opposés aux intentions de la foule; car il les oblige de s'embarquer en toute hâte, pour les soustraire à l'exaltation générale. — Aussi les évangélistes ne parlent-ils si rarement de ces espérances populaires que parce que les disciples eux-mêmes les partageaient avec la multitude. Qu'on voie à ce sujet la

la montagne (VI, 15). Il est évident que ce fut pour se soustraire à l'enthousiasme des Galiléens. Cette retraite subite fut donc une protestation contre le rôle politique qu'on voulait lui imposer violemment (voy. le terme expressif ἁρπαζειν) ; la conduite de Jésus ne laisse aucun doute à cet égard. Mais était-ce là une protestation contre le sens messianique du titre de roi d'Israël, et se considérait-il comme le roi des Juifs, l'héritier légitime du trône de David dans le sens religieux et national du mot? C'est là ce que nous allons examiner dans deux faits qui caractérisent tout spécialement la valeur historique du quatrième évangile.

Le premier de ces deux faits est celui de l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem, que notre évangéliste place immédiatement avant la dernière Pâques qu'il y célébra, et après la résurrection de Lazare. Ce miracle avait produit dans la capitale et les environs une sensation immense; on le voit aux préoccupations du parti hostile à Jésus, que notre récit dépeint si admirablement (XI, 47-51). Tout le monde se déclarait pour le prophète de Nazareth[1], et les chefs ainsi que les pharisiens, qui ne s'attendaient pas à un pareil revers de fortune, nous sont montrés émus à tel point qu'ils craignent pour la sûreté politique de la nation, et convoquent une séance extraordinaire du sanhédrin. Dans cette séance, on se demande avec inquiétude: « que ferons-nous? » On redoute une manifestation éclatante

demande de la mère des deux fils de Zébédée (Matth. XX, 21) et Act. I, 6, où les disciples demandent encore après la résurrection de Jésus: « Seigneur, sera-ce en ce temps-ci (maintenant) que tu rétabliras le royaume d'Israël? » Comparez aussi les paroles des disciples du chemin d'Emmaüs (Luc XXIV, 21).

[1] Voy. XII, 19; cf. X, 42.

de la foule en faveur de Jésus, peut-être même une insurrection pour le proclamer roi, et l'intervention finale des romains (v. 48). Le grand-prêtre Kaïpha conserve seul une présence d'esprit funeste au Galiléen (v. 47), car il demande sa mort, et le sanhédrin s'empresse d'adhérer à ce vote redoutable (v. 53).

La première exaltation passée, Jésus qui, pour y échapper, s'était retiré dans un endroit isolé, à Éphraïm (v. 54), revient à Béthanie sans avoir à redouter, grâce à la faveur populaire, l'ordre d'arrestation émis par les autorités (v. 57). Le lendemain de son arrivée, une foule nombreuse apprenant qu'il allait se rendre à Jérusalem pour assister aux fêtes qui se préparaient, se porta à sa rencontre (XII, 12), et ayant coupé des branches de palmiers[1], elle l'aborda avec les cris de « Hosannah, béni soit celui qui vient au nom du Seigneur, le *roi d'Israël!* » Et Jésus, nous dit l'évangéliste, ayant trouvé un ânon, s'assit dessus, selon qu'il est écrit: « ne crains point, fille de Sion, voici *ton roi* vient, assis sur le poulain d'une ânesse. »

Tel est le contenu principal d'un fait auquel on ne donne pas généralement l'importance qu'il semble avoir eue pour les évangélistes qui le racontent à l'unanimité avec les détails les plus divers[2]. On considère, en effet, cet événement, qui vient si étrangement cou-

[1] C'est ainsi qu'on recevait les rois et les vainqueurs (Maccab. XIII, 51; cf. 2 Rois IX, 15).

[2] On a soulevé contre le récit de l'entrée triomphale à Jérusalem toutes sortes d'objections, en se fondant sur les divergences que nous offre la relation du même fait dans les synoptiques. Voyez à ce sujet les Commentaires de Lücke et de Meyer. En tous les cas, ces différents récits se rapportent à un seul et même fait, et celui de Jean, qui oublie quelques détails, nous paraît le plus fidèle.

ronner le ministère si peu favorisé de Jésus à Jérusalem, comme un fait secondaire, une petite manifestation de pèlerins galiléens à laquelle les apôtres seuls, en y voyant l'accomplissement d'une prophétie de Zacharie, auraient donné plus tard une signification messianique (XII, 16).

Mais en faisant abstraction de cette coïncidence entre l'action de Jésus et la prophétie de Zacharie (car il n'est guère possible que cette prophétie seule fût le motif de sa conduite), on ne saurait trop apprécier la gravité de ce fait quand on songe à toutes les circonstances qui l'accompagnent. Il faut, en effet, que Jésus ait été amené par une raison bien autrement sérieuse à accepter d'une foule nombreuse, et d'après notre récit (XII, 19), de la majeure partie des habitants de Jérusalem, un triomphe qui n'était accordé qu'aux rois et aux libérateurs politiques. La supposition qu'il ne l'aurait fait que pour satisfaire l'enthousiasme des pèlerins qui étaient venus à sa rencontre, serait indigne du caractère moral du Sauveur, et de la situation dans laquelle nous transporte le récit de l'évangéliste. Et l'on n'a qu'à se rappeler ici les dispositions des autorités à l'égard de Jésus et les sentiments du peuple si vivement dépeints par ce récit. Nous sommes donc amenés à croire que ce triomphe a eu pour lui une importance spéciale, un caractère des plus solennels; qu'il a en un mot correspondu à un besoin profond de sa conscience, à une réelle conviction de sa dignité royale dans le sens messianique national du mot; car c'est dans ce sens seul qu'il est acclamé par la foule qui lui donne le titre de roi d'Israël, titre qui pour les Juifs n'a jamais eu d'autre sens que le sens national. C'est pour

ce motif aussi qu'on l'accueille avec le chant de triomphe tiré du Ps. CXVIII [1]. Mais le sens essentiellement religieux de ce Psaume ainsi que les dispositions pacifiques de ceux qui le chantent [2] nous font comprendre pour quel motif Jésus accepte des hommages qu'il refusa si prudemment lors de la multiplication des pains près du lac de Tibériade.

Il n'avait pas à craindre en ce moment un soulèvement politique comme en Galilée, et sa conduite à Jérusalem, après son entrée triomphale, le respect qu'inspirait maintenant à la foule son caractère de réformateur religieux [3], le préservaient suffisamment de tout excès d'enthousiasme populaire. La foule, néanmoins, l'entoura dans le temple où il enseignait habituellement [4], et attendait sans doute avec impatience un signe éclatant qui confirmât à ses yeux l'avénement du roi d'Israël [5]. C'étaient probablement des moments solennels, une grande attente religieuse [6]. Aussi, lorsque Jésus, dans la prévision de sa mort prochaine se troubla et parla de son « enlèvement de la terre » (XII, 32) en termes assez compréhensibles pour que personne ne pût s'y méprendre, l'attente des Juifs fit place à une immense déception. On voit ce senti-

[1] Comparez aussi le détail ajouté ici par Marc XI, 10.

[2] Qu'on se rappelle à ce sujet la scène que nous avons examinée auparavant, la tentative des Galiléens, et le contraste que ce fait forme avec celui qui nous occupe ici.

[3] Qu'on songe à ce sujet à la seconde purification du temple (Matth. XXI, 12 et parall.), dont Jésus, pendant ces derniers temps de son ministère, semble être le maître; car personne n'entrave plus, comme la première fois (Jean II, 18), son action, ni ne conteste son autorité.

[4] C'est là du moins ce que pense Lücke, t. II, p. 515.

[5] Cf. Matth. XVI, 1; XXI, 15-16.

[6] Luc nous raconte (XIX, 48) que le peuple tout entier était dans *une grande tension d'esprit* (ἐξεκρεματο; comp. Matth. XXI, 45, et Luc XXI, 37.

ment exprimé dans leur question empreinte d'un profond étonnement : « Nous avons appris par la loi que le Christ (c'est-à-dire le roi d'Israël) doit *demeurer*[1] éternellement ; comment dis-tu qu'il faut que le Fils de l'homme soit enlevé ? » etc. Cette parole montre bien qu'ils étaient loin d'avoir renoncé à leurs espérances politiques. Aussi Jésus n'avait-il accepté son triomphe qu'avec la certitude de son rejet définitif[2]. Mais il avait avoué en l'acceptant qu'il était réellement le roi national de son peuple, le légitime héritier du trône de David, le Messie ; il avait accueilli une seule fois dans sa vie, dans l'humilité et l'abaissement, les hommages qui lui étaient dus depuis l'origine de sa carrière. C'est à cette conclusion que nous amènent les considérations tirées du fait que nous venons d'examiner. Cette conclusion est confirmée par une troisième scène racontée par notre évangile, et qu'on invoque ordinairement comme une preuve contraire à la thèse que nous venons d'établir.

Il s'agit de l'interrogatoire subi par Jésus dans le prétoire romain devant Pilate (XVIII). Ce fait se rattache étroitement à celui qui précède, car il est plus que probable que l'entrée triomphale à Jérusalem fut le prétexte du crime de lèse-majesté contre l'empereur que le parti hiérarchique juif imputait à Jésus. Pour l'arrêter avec une troupe de légionnaires romains, commandés par un tribun (XVIII, 3), on avait dû, en effet,

[1] Le Ps. CX, d'où cette citation est tirée, parle d'un règne éternel, ainsi que les prophéties d'Ésaïe auxquelles le peuple fait allusion. Évidemment le mot μένειν, employé ici par l'évangéliste, renferme ce sens ; comp. du reste Luc XIX, 11, où les Juifs de Jéricho s'attendent à l'apparition prochaine du royaume messianique.

[2] Voir à ce sujet Luc IX, 42.

envoyer un acte d'accusation au gouverneur romain[1]. Aussi celui-ci nous est-il montré bien renseigné sur le délit politique de l'accusé qu'on lui amène (v. 33), car il lui demande: « Es-tu le roi des Juifs? » et Jésus lui répond : « Dis-tu cela de toi-même, ou d'autres te l'ont-ils dit de moi? » (v. 34).

Cette réponse surprend tout d'abord ; elle suppose évidemment non le sarcasme ou le mépris dans la question de Pilate, comme on l'a prétendu, mais une certaine sincérité que Jésus a parfaitement saisie à la manière dont la question lui a été adressée. Aussi l'accueille-t-il avec une surprise[2] qui ne peut provenir de ce qu'il apprend en ce moment seulement de quel crime les Juifs l'accusent; car il savait depuis longtemps qu'il serait livré à l'autorité païenne, qui seule pouvait le condamner au supplice de la croix[3], et que ses adversaires, pour obtenir sa mort, devaient nécessairement l'accuser d'un crime politique[4]. Ce n'est donc pas là le sujet de l'étonnement de Jésus, et la manière même dont il répond à Pilate semble contenir tout autre chose qu'une semblable pensée. « Ce païen aurait-il eu connaissance des espérances messianiques juives ; connaîtrait-il les prophéties ou d'autres lui en auraient-ils parlé? Comment

[1] Selon Luc XXVIII, 2, les Juifs n'exposent leur chef d'accusation qu'après avoir amené Jésus devant Pilate. Là il est dit expressément : « Nous avons trouvé cet homme qui pervertit la nation et qui empêche de payer le tribut à César, se disant être Christ, roi. » Comp. du reste Jean XIX, 21.

[2] On n'a qu'à songer au silence que Jésus oppose à d'autres questions de Pilate (XIX, 9 ; cf. Matth. XXVII, 13-14).

[3] Comp. III, 14 et VIII, 28 ; comp. Matth. XXVI, 2 et parall.

[4] Cette crainte de Jésus explique seule le mode de supplice que ses prédictions relatives à sa mort contiennent de si bonne heure (voy. les synoptiques).

sait-il que je suis le roi des Juifs ? » Voilà le véritable sens de sa demande. Et cette interprétation n'a rien d'invraisemblable quand on songe à l'impression que Jésus avait produite à Jérusalem peu de jours avant son arrestation. Elle est, du reste, pleinement justifiée par la réponse ironique de Pilate : « Suis-je Juif, moi ? » (c'est-à-dire ai-je à m'occuper des rêveries messianiques de ton peuple ?), et immédiatement après, pour en finir avec ce sujet : « Ta nation et les principaux sacrificateurs t'ont livré à moi ; qu'as-tu fait ? » (v. 35). « Voilà, veut-il ajouter, la seule question dont je m'occupe. » — On voit par ce court dialogue que le gouverneur romain n'était pas sans connaissance des espérances messianiques si fortement discutées en Judée pendant son administration. Et comment aurait-il pu l'être dans une journée comme celle de l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem ? C'est donc au titre de roi dans le sens messianique juif qu'il avait pensé en lui adressant sa première question. Mais l'ironie de Pilate avait fait sentir douloureusement à Jésus l'abîme qui séparait sa pensée de la sienne. Aussi ne put-il lui ouvrir le mystérieux sanctuaire des espérances de son peuple et de sa propre grandeur. Ses réponses dès lors sont courtes et exprimées d'une manière générale : « Mon royaume n'est pas de ce monde, répondit-il à Pilate ; si mon royaume était de ce monde, mes serviteurs auraient combattu, afin que je ne fusse point livré aux Juifs. » Il confirme donc l'accusation de ses adversaires en avouant sa royauté : il a un royaume (*ἡ βασιλεια ἡ ἐμη* ; cf. IV, 3, 5) et des sujets (*οἱ ὑπηρεται οἱ ἐμοι*), qui ne sont pas les anges, comme on a traduit ce terme, mais ses disciples. — On s'appuie

ordinairement sur cette parole remarquable pour affirmer le caractère essentiellement spirituel de la royauté de Jésus. Mais, en examinant de plus près cette réponse, qui semble exclure toute conception terrestre du royaume messianique, il est facile de voir jusqu'où s'étend sa pensée à ce sujet. Il semble, en effet, qu'on ne se rende pas assez compte de certains indices de notre récit, qui nous paraissent exprimer clairement quel est le véritable sens de cette pensée. Ainsi, immédiatement après avoir répondu au procurateur romain que son royaume n'était pas de ce monde, Jésus ajoute, non sans intention : « *Maintenant* mon royaume n'est pas d'ici-bas.» Cette répétition, surtout le mot « maintenant,» semble contenir toute une série d'idées qu'il ne peut exposer devant un païen. C'est, en effet, pour l'avenir qu'il réserve la royauté terrestre, qui n'avait pas été comprise par sa nation [1]. Et nous retrouvons ici la pensée principale qui domine dans toutes ses discussions avec les Juifs sur sa dignité messianique. Car, de même que Jésus, tout en accentuant sa messianité nationale, essaya toujours de faire comprendre à son peuple qu'il ne pouvait être le Messie politique qu'on attendait, de même aussi son royaume, destiné avant tout à sa nation, ne devait être qu'un royaume spirituel. Ce royaume, conforme à son véritable idéal, appartenait au ciel, était d'en haut (III, 3-12), mais il devait être érigé sur la terre, pour ainsi dire *descendre du ciel* avec la venue du Messie [2]. Mais

[1] Cette pensée, Jésus l'exprime incontestablement dans les prédictions eschatologiques rapportées par les synoptiques (voy., par exemple, Matth. XVI, 28 ; XXVI, 29).

[2] Qu'on se rappelle à ce sujet les expressions employées par le

de pareilles idées auraient été complétement incompréhensibles à Pilate, et pour ce motif le Sauveur s'exprime devant lui en termes si généraux, nous dirions presque philosophiques. Il se place au niveau de son interlocuteur, et lui parle le seul langage qu'il puisse comprendre. La suite du dialogue montre clairement qu'il en est ainsi ; car le gouverneur romain, surpris de ce que Jésus s'attribue néanmoins une royauté qu'il ne peut concevoir, lui demande : « Tu es donc roi ? » Et Jésus lui répond cette fois-ci avec la pleine conscience de sa dignité : «Tu le dis que je suis roi; je suis né pour cela [1], » mais il ajoute en même temps : « et je suis venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité» (XVIII, 27). Cette dernière parole achève de montrer que le Sauveur désire uniquement mettre à la portée du païen qui l'interroge, le but de sa mission. Il garde, par conséquent, un noble silence sur sa dignité messianique, qui, du reste, ressort clairement de ces paroles mêmes empreintes d'un spiritualisme si sublime.

Baptiste et Jésus lui-même quand ils annoncent la venue du royaume des cieux : ἤγγιγε ἡ βασιλεια των οὐρανων. Cette dernière expression nous semble être l'expression authentique employée par Jésus. Il est de fait que Matthieu l'a seul, et les deux autres synoptiques emploient toujours les mots : ἡ βασιλεια του Θεου.

[1] Nous rattachons : ἐγω εἰς τουτο γεγεννημαι à ....βασιλευς εἰμι ἐγω, car de cette manière seulement s'explique le sens de γεγεννημαι dans ce passage. Jésus dit en effet immédiatement après : και εἰς τουτο ἐληλυθα εἰς τον κοσμον (voy. surtout III, 31, cf. VII, 27, 31 ; VIII, 24 ; IX, 39, cf. II, 27; XII, 46, 47, cf. XIV, 3; XVI, 28), mot qui, dans notre évangile, ne s'applique qu'à une *venue* d'en haut, du ciel, et ce sens ne cadre absolument pas avec l'idée d'une *naissance terrestre*, exprimée par γεγεννημαι. Ce dernier mot montre bien que Jésus se considérait comme issu de race royale, comme le Messie dans le sens national du mot.

Pilate, après cette réponse, est convaincu que Jésus est incapable d'un délit politique. Aussi demande-t-il avec une cruelle ironie aux Juifs s'il doit libérer leur roi. Mais ceux-ci, de plus en plus irrités par la longueur du procès, demandent la mise en liberté d'un malfaiteur politique. Puis, lorsque Pilate, saisi d'une crainte salutaire en apprenant que Jésus s'était appelé « Fils de Dieu, » essaie une seconde fois de le sauver, ils reviennent à la première accusation qui fut le véritable motif de sa condamnation : celle de s'être lui-même déclaré le roi des Juifs (XIX, 12). Depuis ce moment le préteur romain n'hésite plus; le supplice de Jésus est décidé sans retard, quoiqu'avec répugnance; mais l'inscription attachée à la croix prouve bien jusqu'à quel point la dignité messianique du Sauveur influa sur son arrestation, son jugement et sa condamnation finale.

Il faut donc que pour Jésus cette dignité fût une question de la plus haute importance; car ses adversaires, quelqu'aveuglés qu'ils aient été par la haine, ont dû avoir des motifs plausibles pour produire une accusation par trop étrange, si elle n'avait pas eu sa raison d'être dans les déclarations du Sauveur. Les Juifs, du reste, auraient-ils laissé déshonorer ainsi l'espérance la plus sacrée de la nation, si Jésus n'avait pas fourni un prétexte à leur indignation violente et opiniâtre par ses allusions fréquentes à sa dignité, par le triomphe qu'il accepta aux portes de Jérusalem. Oui en mourant « pour son peuple, et pour rassembler en un seul corps les enfants de Dieu dispersés[2] », comme dit l'évangéliste, Jésus est mort dans un sens différent

[1] Jean XI, 51-52.

pour sa dignité de Messie, de roi d'Israël. C'est cette dignité que nous avons vu jusqu'ici ressortir de toutes ses paroles, de toutes ses actions, et s'accentuer avec plus de force et de franchise à mesure que nous approchions de la fin de sa carrière. Mais cette majesté incomparable du Messie fut semblable à la majesté d'un roi privé de son trône, sa splendeur royale était voilée par l'abaissement et les souffrances du Fils de l'homme.

APPENDICE.

Ὁ σωτηρ του κοσμου (Jean IV, 42).

Ce dernier paragraphe qui ne rentre pas proprement dans le plan de notre étude, peut être considéré comme un simple appendice dont le but est d'éclaircir brièvement deux questions qui se rattachent étroitement à celle de la dignité messianique de Jésus. Nous avons vu en effet quel est, selon le quatrième évangéliste, le caractère de cette dignité, et nous avons dû examiner ce caractère à un point de vue purement extérieur. Il s'agirait maintenant de savoir quel est, d'après ce même évangéliste, le caractère de la mission du Messie, et en second lieu, quel est le but de cette mission. La mission de Jésus a-t-elle, dans notre évangile, un caractère essentiellement universaliste, comme le prétend Hilgenfeld[1], ou bien cette mission est-elle, comme nous le voyons dans les synoptiques, une mission nationale dans le sens religieux du mot? Et enfin, le but de cette mission nationale est-il le même que celui dont nous parlent les trois premiers évangiles, ou bien les deux manières d'enseigner du Sauveur sont-elles

[1] *Das Evangelium Joh.* etc., ouvrage déjà cité.

inconciliables? Nous nous contenterons de quelques courtes réflexions en traitant ces deux questions.

Si Jésus est, comme nous avons essayé de le montrer dans ce qui précède, le Messie du peuple juif, a-t-il concentré son activité messianique sur ce peuple uniquement, ou l'a-t-il étendue aussi aux gentils? On pourrait répondre à cette question par l'accusation que les Juifs, d'après Matthieu et Marc, portent contre le Messie devant le grand-prêtre Kaïpha; c'est-à-dire on pourrait invoquer la célèbre parole de Jésus : « Je détruirai le temple qui a été bâti par la main des hommes, et dans l'espace de trois jours j'en bâtirai un autre qui ne sera point fait de main d'homme.[1] » On s'est en effet fondé sur cette déclaration pour établir le caractère exclusivement spirituel de l'œuvre messianique du Sauveur, œuvre qui dépasserait non-seulement la notion que les Juifs s'étaient faite de sa mission, mais encore les limites d'une conception nationale de cette mission. Or dès les premières pages du quatrième évangile nous trouvons une parole analogue à celle que reproduisent les synoptiques. Au chap. II, 27, Jésus répond aux Juifs qui lui demandent un signe pour légitimer sa première purification du temple : « Détruisez ce temple et dans trois jours je le relèverai. » On a vu dans cette réponse une prophétie qui annonçait la fondation de l'Église chrétienne universelle[2]. Mais n'est-ce pas là donner à cette parole un sens encore plus incompréhensible pour les Juifs qui l'interrogent, que celui que lui donne l'évangéliste en y voyant la résurrection de Jésus? Le Messie, au début de son ministère,

[1] Matth. XXVI, 61; Marc XIV, 58.

[2] Voy. Lücke sur ce point.

au moment même d'une première tentative de réforme religieuse, aurait-il annoncé à la théocratie juive qu'elle était infailliblement destinée à périr, que lui-même était venu pour proclamer cette fin prochaine? Mais alors comment expliquer l'acte même qui précède immédiatement cette remarquable parole, la purification du temple, que Jésus appelle la maison de son Père (II, 16, cf. Luc II, 49; Matth. XXI, 23) et qu'il choisit dès son arrivée à Jérusalem comme le centre de son activité messianique? Comment expliquer pendant sa carrière de trois ans ses efforts sans cesse dirigés vers ce centre même de la théocratie juive, vers ce même temple où se passent les scènes les plus décisives de sa vie? Comment expliquer enfin la fidélité avec laquelle Jésus vient assister aux grandes fêtes pour accomplir probablement, comme tout autre Israélite, les rites du culte et se soumettre aux usages établis[1]? Serait-ce là de l'accommodation, ou ne faut-il pas plutôt conclure des faits que nous ne pouvons développer ici, en les appuyant sur une foule d'indices caractéristiques, que le Messie, tel que le dépeint le quatrième évangéliste, n'a qu'un but principal: celui de sauver sa nation, de fonder parmi elle le royaume de Dieu?

Mais, nous dira-t-on, voici une parole qui prouverait mieux que nulle autre quel est selon notre évangile le caractère de la mission de Jésus. Lorsque la Samaritaine lui demande (IV, 29): «où faut-il adorer, à Garizim ou à Jérusalem?» Jésus lui répond: «l'heure vient où ce ne sera ni sur cette montagne ni à Jérusalem que vous adorerez le Père... mais l'heure vient et

[1] Voy. Matth. V, 17 et suiv.

elle est là maintenant où les adorateurs véritables adoreront le Père en esprit et en vérité. » Ces paroles, en effet, sont la plus haute expression de l'universalisme religieux, et on a très-bien pu dire qu'elles brisent d'un seul coup les barrières nationales du privilége exclusif de la nation juive, en constituant le culte qui devait affranchir tous les peuples. Mais en examinant de plus près cette réponse de Jésus et les circonstances dans lesquelles il la prononce, on ne peut s'empêcher d'y voir une simple prophétie qui est loin d'exclure dans sa pensée l'importance exceptionnelle du peuple juif et le rôle qu'il doit jouer dans son royaume. C'est pour ce motif qu'il reproche aux Samaritains d'adorer « ce qu'ils ne connaissent pas, » et insiste si fortement sur le privilége des Juifs qui seuls « connaissent ce qu'ils adorent; » c'est-à-dire le vrai Dieu, Jéhova, tel qu'il s'était manifesté par une suite de révélations que les Samaritains avaient rejetées[1] (IV, 22). Il ajoute bien que le moment du vrai culte en esprit et en vérité est déjà arrivé (v. 23); mais ce culte il l'attribue manifestement à ses disciples, c'est-à-dire aux représentants du peuple dont il vient de relever la solennelle importance dans l'économie du salut; « car le salut vient des Juifs. » Le culte en esprit et en vérité devait donc être avant tout établi parmi la nation destinée à former le royaume messianique; c'est là ce que Jésus exprime formellement par ces paroles. Le salut sorti des Juifs impliquait, en effet, ce culte, et nous voyons ici avec quelle puissance le Sauveur accentue le caractère national de

[1] Jésus, en faisant aux Samaritains le reproche de ne pas connaître « ce qu'ils adorent, » fait sans doute allusion à leurs faibles connaissances religieuses tirées du Pentateuque, qui seul formait leur canon

sa mission; car lui-même se considère comme le représentant de ce salut, le fondateur de l'adoration en esprit et en vérité (IV, 10, 26). Quant à la conception admirable de l'essence de Dieu qu'il exprime devant la Samaritaine, elle n'était rien moins qu'une doctrine entièrement nouvelle pour les Juifs. Nous trouvons cette spiritualité de Jéhova clairement formulée dans les désignations mêmes que ceux-ci appliquaient à Dieu[2]. Le Messie conserve donc dans cette conversation son caractère national; car il ne cesse pas un seul instant d'être juif dans le sens le plus élevé du mot, en prédisant au salut sorti de sa nation un avenir glorieux, la conquête du monde par la véritable adoration.

On s'est arrêté à une autre parole de Jésus tirée du quatrième évangile pour relever le caractère universaliste de sa mission. Nous la trouvons dans le discours prononcé après la guérison de l'aveugle né. Là en parlant des brebis pour lesquelles il donnera sa vie, le Sauveur ajoute: «J'ai encore d'autres brebis qui ne sont pas de cette bergerie; celles-là aussi il faut que je les amène, et elles entendront ma voix, et il y aura un seul troupeau et un seul berger.» D'après ce passage les païens désignés manifestement par les termes *ἄλλα πρόβατα* (X, 16) seraient placés sur la même ligne que les Juifs devenus les disciples du Messie. Mais tout d'abord la suite des pensées exposées dans ce discours est contraire à cette manière de voir. Car ce n'est qu'après avoir parlé en détail des brebis d'Israël (X, 1-5) dont Jésus se dit «le bon berger[2],» qu'il vient à par-

[1] Voy. à ce sujet Schmid, *Biblische Theologie*, et Hofmann, *Schriftbeweis*, I, p. 66, sur Ésaïe XXXI, 3.

[2] Comp. Ps. XXIII, Ésaïe XL, mais surtout Ézéch. XXXIV, 23-24, où ce terme est employé pour désigner le Messie.

ler des brebis qui ne sont pas de la bergerie dont il est le seul chef et dont les brebis sont appelées *τα ἰδια προβατα* (comp. I, 11), c'est-à-dire la propriété particulière du Messie. Il fait donc une distinction entre les brebis dont il parle dans ce passage et celles qu'il appelle *d'autres brebis* (v. 16). En second lieu il parle de son sacrifice pour *ses brebis* (v. 15) (qui sont manifestement encore les *τα ἰδια προβατα*) avant de parler des *ἀλλα προβατα*; c'est-à-dire des nations païennes qu'il doit amener et qui feront partie de son troupeau Ces dernières ne sont donc pas placées sur la même ligne que les brebis d'Israël. En troisième lieu enfin le présent *ἐχω* que Jésus emploie pour exprimer l'idée que les brebis parmi les Gentils sont dès maintenant sa propriété, est une prolepse; car il ajoute immédiatement après que ces mêmes brebis *entendront* sa voix et qu'il y *aura* (dans l'avenir) un seul troupeau et un seul berger[1]. Le caractère national de la mission du Messie est donc ici encore accentué avec autant de force que dans les passages examinés auparavant. Jésus ne dépasse pas dans ce discours ce que les prophètes avaient déjà dit longtemps avant lui sur la conversion des Gentils et sur leur admission dans le royaume messianique. Bien plus, ces mêmes gentils ne sont autorisés dans notre évangile à faire partie de ce royaume que grâce à la mort du Sauveur (XI, 52), qui exprime lui-même cette pensée en d'autres termes, en annonçant aux Juifs : « Quand j'aurai été enlevé de la terre, j'attirerai *tous les hommes* à moi » (XII, 32). La position privilégiée du peuple juif est donc partout exprimée par le quatrième évangéliste dans les allégations de Jésus, qui semblent donner une

[1] Cf. Hébr. XII, 20; 1 Pierre II, 25; Matth. VIII, 11 et XXI, 43.

signification tout universaliste à son œuvre essentiellement nationale.

Mais si la mission du Messie est envisagée de ce point de vue dans notre évangile, pourquoi le peuple juif est-il considéré comme incapable de comprendre cette mission (X, 26), ou plutôt pourquoi ne veut-il pas la comprendre (V, 40)? C'est ainsi du moins qu'il faut poser la question et non pas voir, comme le fait Hilgenfeld, une nécessité métaphysique[1] dans cette inintelligence des Juifs. Nous croyons avoir répondu à cette question par ce que nous avons dit dans le chapitre précédent sur les espérances messianiques juives telles qu'elles nous sont dépeintes par le quatrième évangéliste. Il n'est donc pas nécessaire d'ajouter que la mission de Jésus n'était pas comprise parce que le but de cette mission était antipathique à l'esprit charnel de sa nation. Mais quel est ce but qui forma comme une barrière mystérieuse entre le Messie et son peuple, qui fut la première cause de trois années de luttes continuelles et finalement celle de la catastrophe de Golgotha? Ce fut d'abord, nous raconte l'évangéliste, l'intention manifeste de Jésus de relever le culte du temple, de le ramener à sa vraie destination (II, 14-18; cf. Matth. 21, 12 et suiv. et parall.). A cette première manifestation messianique se rattache la grande idée du royaume de Dieu, royaume spirituel uniquement ouvert à ceux qui naissent d'en haut (III, 3, 11, 12; comp. Matth. IV, 17 et Luc XVII, 20-21) et destiné à être réalisé dans

[1] D'après ce critique, les Juifs seraient considérés par le quatrième évangéliste comme les enfants de Satan dans le sens métaphysique du mot. C'est ainsi qu'il interprète VIII, 33, 44; IX, 41; XII, 31 (p. 146 de l'ouvrage cité plus haut).

l'avenir (XVIII, 36; comp. Matth. XVI, 28; XXVI, 79).

Cette idée, qui forme le thème principal des discours du Messie dans les synoptiques, est placée comme chez ces derniers au début de son ministère dans le quatrième évangile. C'est la seule fois, il est vrai, qu'elle y paraît; mais elle n'en occupe pas moins une place aussi importante que dans les trois premiers évangiles. Car c'est à cette idée que se rattachent les discours prononcés devant les Juifs à Jérusalem au chap. V, 20-30, et devant les Galiléens à Capernaüm au chap. VI, 27-59. Dans ces deux discours, les plus importants de l'évangile, Jésus parle en effet de la mission qui lui est confiée par son Père de ressusciter ses compatriotes plongés dans la mort spirituelle (V, 21, 24, 25; comp. Matth. V-VIII et parall.); car, dit-il, «je n'ai pas été envoyé pour juger le monde[1], mais pour le sauver» (III, 17; VIII, 15; XII, 47; comp. Matth. XI, 28-30; XII, 19-20; Luc XIX, 10). Et néanmoins tout jugement, toute condamnation morale est confiée au Fils, et il exerce ce pouvoir illimité pendant sa carrière terrestre, parce qu'il est le Fils de l'homme (V, 22, 27; VIII, 26; IX, 39; XII, 31; comp. Matth. XXIII, 13-39 et parall.). Plus loin Jésus se dit la nourriture qui demeure dans la vie éternelle, le véritable pain du ciel (VI, 27, 32, 33, 35, 48, 51; comp. Matth. XV, 26 et Marc VII, 27); et ce pain n'est autre que lui-même, sa chair et son sang (VI, 53, 54-58; comp. Matth. XXVI, 26-29 et parall.). Quiconque le contemplera, c'est-à-dire quiconque le comprendra et

[1] Il semble que Jésus combatte par cette parole répétée sous d'autres formes la croyance des Juifs que le Messie n'apparaîtrait qu'avec le jugement (voy. à ce sujet la menace du Baptiste, Matth. III, 10-12).

croira en lui, aura la vie éternelle (VI, 40; comp. Matth. XIX, 29 et parall.), et cette vie éternelle n'est autre chose que la participation au royaume messianique, au royaume de Dieu. Plus loin encore, dans un autre discours, Jésus se dit la lumière du monde (XII, 12; comp. Matth. V, 14-16[1]), et c'est avec cette lumière, qui n'est que la vérité dont il est la suprême expression, qu'il veut délivrer sa nation de la servitude du péché (VIII, 32, 36; XIV, 6; comp. Luc IV, 19). Mais parce qu'il *dit* cette vérité c'est-à-dire parce qu'il dévoile franchement l'état de misère morale dans laquelle se trouve son peuple (comp. Matth. XXII, 16), que celui-ci ne croit pas à lui (VIII, 45; comp. Matth. XI, 16-17 et parall.). Vers la fin de sa carrière enfin, Jésus s'appelle le berger divin de sa nation, prêt à sacrifier sa vie pour le bien de *ses* brebis (X, 11, 15; comp. Matth. XX, 28 et parall.). Mais les Juifs, comme dans les synoptiques, ne sont pas ses brebis, parce qu'ils n'écoutent pas sa voix, parce qu'ils ne le suivent pas (X, 26; comp. Luc XIII, 34). La prophétie d'Ésaïe (VI, 9 et suiv.) devait donc se réaliser (XII, 40; comp. Matth. XIII, 14-15). En dernier lieu, le Messie, séparé de sa nation, annonce qu'il reviendrait auprès de ses disciples par l'intermédiaire du Paraclet ou du Saint-Esprit (XIV, 16, 26; XV, 26; XVII, 7; comp. Marc XIII, 11; Luc XI, 13; XII, 12); mais aussi pour le

[1] Cette désignation est une allusion manifeste à És. LII: «Je te ferai la lumière des nations» (cf. LIX, 6, 9 et Matth. IV, 16, Luc II, 32; voy. Hofmann, *Schriftbeweis*, II, p. 153). Το φως του κοσμου n'est que la reproduction libre d'une parole que Jésus a certainement dû employer. Pour ce motif aussi les Pharisiens qui ont compris l'allusion messianique contestent la véracité du témoignage (XII, 13).

jugement final qu'il a clairement indiqué dès le commencement de son ministère (V, 29; XII, 48; XV, 6; comp. Matth. VII, 22-23; XIII, 41-43; XXV, 31-33), et la résurrection au dernier jour[1] (VI, 39, 40, 44, 47, 54; XII, 48; XIV, 3; XVII, 24; comp. Matth. XXIV, 30; Marc XIII, 26; Luc XXI, 27). Tel est dans ses principaux traits, d'après ses propres déclarations, le but de la mission du Messie dans le quatrième évangile, et nous pouvons voir, par les nombreuses comparaisons que nous indiquons simplement dans les trois premiers évangiles, quelle grande ressemblance cet enseignement présente avec l'enseignement de Jésus tel que le reproduisent ces derniers. Nous voyons que dans sa forme quelque peu différente il se rattache avant tout à ce que le peuple israélite avait de plus sacré: à ses prophéties, à son passé. C'est du reste aussi ce que Jésus dit aux Juifs quand il leur reproche de ne pas reconnaître le témoignage que lui rendent les Écritures, qu'ils sondent dans l'espoir d'y trouver la vie éternelle, la vie messianique (V, 39, 46). Et c'est là ce qui lui inspire ces paroles dans lesquelles on sent tout aussi bien éclater la douleur de son amour méprisé par sa nation que dans celles qui nous sont rapportées par les synoptiques (voy. V, 40; VIII, 34 etc.; comp. Luc XIII, 34).

Le but de la mission du Messie, selon le quatrième évangile, est donc avant tout la régénération du peuple juif, et lui-même veut être la source de cette régéné-

[1] L'expression ἡ ἐσχατη ἡμερα n'a dans ces passages d'autre signification que celle de ἐκεινη ἡ ἡμερα ou de ἡμερα κρισεως, employée par les synoptiques. Partout dans le Nouveau Testament ces expressions ont un sens éminemment eschatologique.

ration. Pour ce motif, il insiste tellement sur la condition indispensable de croire en lui, à son intime union avec son Père (XII, 44-45 ; XIV, 1). Sa principale intention n'est donc pas de relever son origine céleste en accentuant son union mystérieuse avec Dieu, mais d'amener son peuple à reconnaître qu'il est celui qu'on attendait (V, 19 ; X, 36). Car l'idée d'un Fils de Dieu différent du Messie aurait été complétement incompréhensible aux Juifs. Ce besoin d'une éducation lente et douloureuse fut une des principales causes de la prudente réserve de Jésus quand il s'agissait de se prononcer sur sa dignité. Et s'il n'obtint que des résultats inappréciables parmi les foules, il réussit au moins à rectifier les espérances charnelles de ses disciples. Cette patience divine, qui endure des persécutions continuelles et qui réalise par là l'image prophétique de l'homme de souffrance (Ésaïe LIII), cette activité infatigable, ces efforts et cette persévérance mise à gagner ses compatriotes, et principalement les habitants de Jérusalem — le centre de l'antique théocratie — toute cette vie de luttes incessantes nous prouve d'une manière irrécusable que la mission et l'œuvre de Jésus ont un caractère essentiellement national dans le sens le plus élevé du mot. Et ces discours qui, selon certains critiques, manquent de couleur locale, de liaison historique, n'ont presque tous d'autre but que de provoquer la foi au Messie. Ils s'adressent aux Israélites comme tels, c'est-à-dire aux dépositaires de l'antique espérance messianique. Cette grande pensée préside à toutes les discussions de Jésus avec les Juifs, elle est partout présente à son esprit ; à chaque occasion favorable qui s'offre à lui, il insinue qu'*il est*

celui qu'on attend. Les Juifs, de leur côté, demandent partout s'il l'est en réalité, ou renoncent à cet espoir pour y revenir quand quelque nouvelle action miraculeuse du Messie les a frappés d'admiration. C'est là la question capitale, saisissante d'intérêt, qui se trouve au fond de tous les conflits racontés par l'auteur avec une simplicité qui relève d'autant plus la vérité tragique des événements. Les souvenirs émus du disciple ressortent partout dans ces récits ; on sent en lui à la fois l'ardent Israélite et le chrétien qui a renoncé avec douleur à sa nationalité brisée par les terribles jugements de Dieu.

CONCLUSION.

Si nous passons rapidement en revue l'esquisse que nous venons de tracer, les résultats que nous pouvons en recueillir sont les suivants.

La question que nous avons posée au commencement de ce travail, à savoir si le Messie, d'après l'évangile selon saint Jean, n'a pas de caractère national, c'est-à-dire si son image, telle que la dépeignent les synoptiques, a subi une transformation complète sous l'empire des idées dogmatiques de l'auteur, nous semble d'avance résolue par les faits que nous avons simplement exposés. D'après ces faits, Jésus et sa mission ont un caractère éminemment national.

Nous l'avons vu en effet accepter le titre de Messie, c'est-à-dire celui de Fils de Dieu, non comme une désignation métaphysique, mais comme un titre national historique. Car dans la pensée de l'évangéliste, les premiers disciples qui lui donnent ce titre étaient loin de

comprendre sa véritable mission, et le considéraient comme le roi national d'Israël dans le sens politique du mot. Ce fait ressort clairement de bien des indices de notre évangile aussi bien que des synoptiques.

En second lieu nous avons constaté que Jésus n'accepte pas seulement le titre national de Messie dès le début de son ministère, mais que lui-même déclare dans plusieurs circonstances particulières qu'il se considère comme le Messie des Juifs dans le sens national du mot. Ceux-ci, du reste, n'auraient pu comprendre ce titre dans un sens différent, et la manière explicite dont Jésus se prononce sur le caractère de sa dignité devant les Samaritains, qui ne partageaient pas les espérances messianiques du peuple juif, ne laisse aucun doute sur le sens dans lequel il s'attribue cette dignité.

Nous avons vu en troisième lieu que, tout en acceptant les hommages de ceux qu'il pouvait considérer comme plus particulièrement gagnés à la foi en sa messianité, Jésus évite de se prononcer ouvertement devant les Juifs en général. Mais pour se désigner, il emploie fréquemment un titre messianique peu ou nullement connu comme tel par le peuple : celui de Fils de l'homme qui, dans le quatrième évangile, rappelle sous bien des rapports le « Fils d'homme » de la vision de Daniel.

Nous avons vu enfin que Jésus ne s'est dérobé au désir des Galiléens de le proclamer roi que pour protester contre les espérances messianiques politiques de sa nation. Mais il accepte dans une circonstance pacifique un triomphe dont on avait honoré les rois, pour confirmer l'opinion des Juifs qu'il était réelle-

ment le roi d'Israël, le Messie qu'on attendait. Bien plus, Jésus se déclare lui-même le roi des Juifs devant un gouverneur romain, représentant du joug qui pesait sur sa nation. Et s'il appelle son royaume un royaume qui n'est pas de ce monde, et le but de sa mission le témoignage qu'il rend à la vérité, il ne se prononce devant un païen inaccessible aux espérances les plus sacrées de son peuple que sur le caractère de son ministère, et non sur celui de sa dignité. Le titre de roi des Juifs enfin, revendiqué par Jésus devant Pilate, fut, d'après le quatrième évangile, le motif principal de sa condamnation finale et de sa mort sur la croix.

Nous avons vu en dernier lieu que la mission de Jésus dans notre évangile a un caractère essentiellement national dans le sens religieux du mot; que ses paroles sur la destruction du temple, sur le culte universel en esprit et en vérité, sur l'admission des païens dans son royaume n'ont qu'une valeur prophétique. Enfin, nous avons vu que le but de la mission de Jésus dans ce même évangile est la régénération, le salut spirituel de sa nation, que lui-même se considère comme le représentant et la source de ce salut rattaché étroitement à sa dignité messianique.

De tous ces faits il résulte que l'image du Messie telle qu'elle est reproduite par l'évangile selon saint Jean, présente la plus grande analogie avec celle que nous offrent les trois premiers évangiles. Nous avons simplement voulu indiquer cette ressemblance dans les courtes et imparfaites réflexions de ce travail.

Nous avons pu constater en effet que notre évangile n'accentue pas seulement le caractère national de Jésus,

mais qu'un développement historique réel ressort des différentes scènes que nous avons examinées dans le but de relever ce caractère. Ainsi nous avons pu remarquer un changement notable dans les opinions des disciples sur la dignité de leur maître exprimées dans les trois faits que nous avons étudiés, en suivant l'ordre chronologique donné par le quatrième évangéliste. Ce même développement historique ressort des déclarations de Jésus sur sa dignité messianique, soit dans des circonstances particulières, soit devant le peuple en général. Il en est de même enfin des opinions que les Juifs expriment et des convictions qu'ils acquièrent à ce sujet. Mais ce progrès historique est remarquable surtout dans l'attitude que Jésus prend à l'égard des espérances messianiques de sa nation.

Partout néanmoins, depuis le commencement de notre évangile jusqu'à la fin, le Messie reste égal à lui-même, et dès l'origine de sa carrière il se désigne avec le titre messianique de Fils de l'homme. Cette conviction, qui n'a pas d'origine, prouverait que le sentiment de sa dignité fut l'expression même de sa conscience. Le calme avec lequel il se rend témoignage à lui-même, le soin particulier avec lequel il accentue sa dignité dans les situations les plus solennelles, ne peuvent ici s'expliquer par la position incomparable que Jésus aurait pu prendre entre Dieu et l'humanité ou du moins entre Dieu et le peuple juif[1]. Le caractère moral du Sauveur, d'un côté, la solennité des espérances messianiques juives, de l'autre, lui auraient rendu impossible l'acceptation d'un rôle semblable.

[1] Keim appelle cette résolution de Jésus : *die erste Grossthat Jesu, der Messiasentschluss* (*Die geschichtliche Würde Jesu*, p. 12).

THÈSES.

I. Le messianisme judaïque en général n'est pas une forme tout humaine de l'attente du salut; il est confirmé comme d'origine divine par la mission et les déclarations de Jésus de Nazareth.

II. Jésus est si bien le Messie des Juifs d'après l'évangile de saint Jean, que l'admission des gentils dans son royaume n'a lieu que grâce à sa mort et à sa résurrection (Jean XI, 51-52; XII, 32; cf. Matth. XXVIII, 19; Éphés. II, 16).

III. Le fait historique de la résurrection de Jésus constitue donc, d'après cet évangile, la seule condition d'existence de l'Église chrétienne universelle.

IV. Jésus n'a eu conscience de sa dignité messianique que parce qu'il avait conscience de son origine céleste manifestement exprimée dans le titre qu'il emploie avec prédilection : celui de Fils de l'homme. C'est en se désignant par ce titre, le plus solennel de tous, qn'il se déclare le juge des vivants et des morts (V, 22, 27-29; comp. Matth. XXIV, 30-31).

Vu par le président de la soutenance.
Strasbourg, le 13 décembre 1865.
BRUCH.

Permis d'imprimer.
Strasbourg, le 14 décembre 1865.
Le Recteur DELCASSO.